GIOVANNI MARCHESINI

La Vita e il Pensiero

DI

Roberto Ardigò

Con un indice dei soggetti delle "Opere Filosofiche" e due ritratti.

ULRICO HOEPLI
EDITORE
Libraio della Real Casa
MILANO

OPERE DELLO STESSO AUTORE

Elementi di Psicologia, di Logica, di Morale, in più edizioni, rifatte. Firenze.

Saggio della naturale unità del pensiero. Id. 1895 (esaurito).

Le amicizie di Collegio. Roma. 3ª ediz. 1905. (In collaborazione con G. Obici).

La crisi del positivismo e il problema filosofico. Torino, 1898.

La teoria dell'utile. Palermo, 1900.

Il principio della indissolubilità del matrimonio e il divorzio. Padova, 1901.

Il simbolismo nella conoscenza e nella morale. Torino, 1901.

Il dominio dello spirito, ossia il problema della personalità e il diritto all'orgoglio. Torino, 1902.

Le finzioni dell'anima. Saggio di Etica pedagogica. Bari, 1905.

Note illustrative agli «Elementi di Morale». Firenze, 1907.

Corso sistematico di Pedagogia generale. Torino, 1907.

GIOVANNI MARCHESINI

La Vita e il Pensiero

DI

ROBERTO ARDIGÒ

CON UN INDICE DEI SOGGETTI DELLE « OPERE FILOSOFICHE »
E DUE RITRATTI

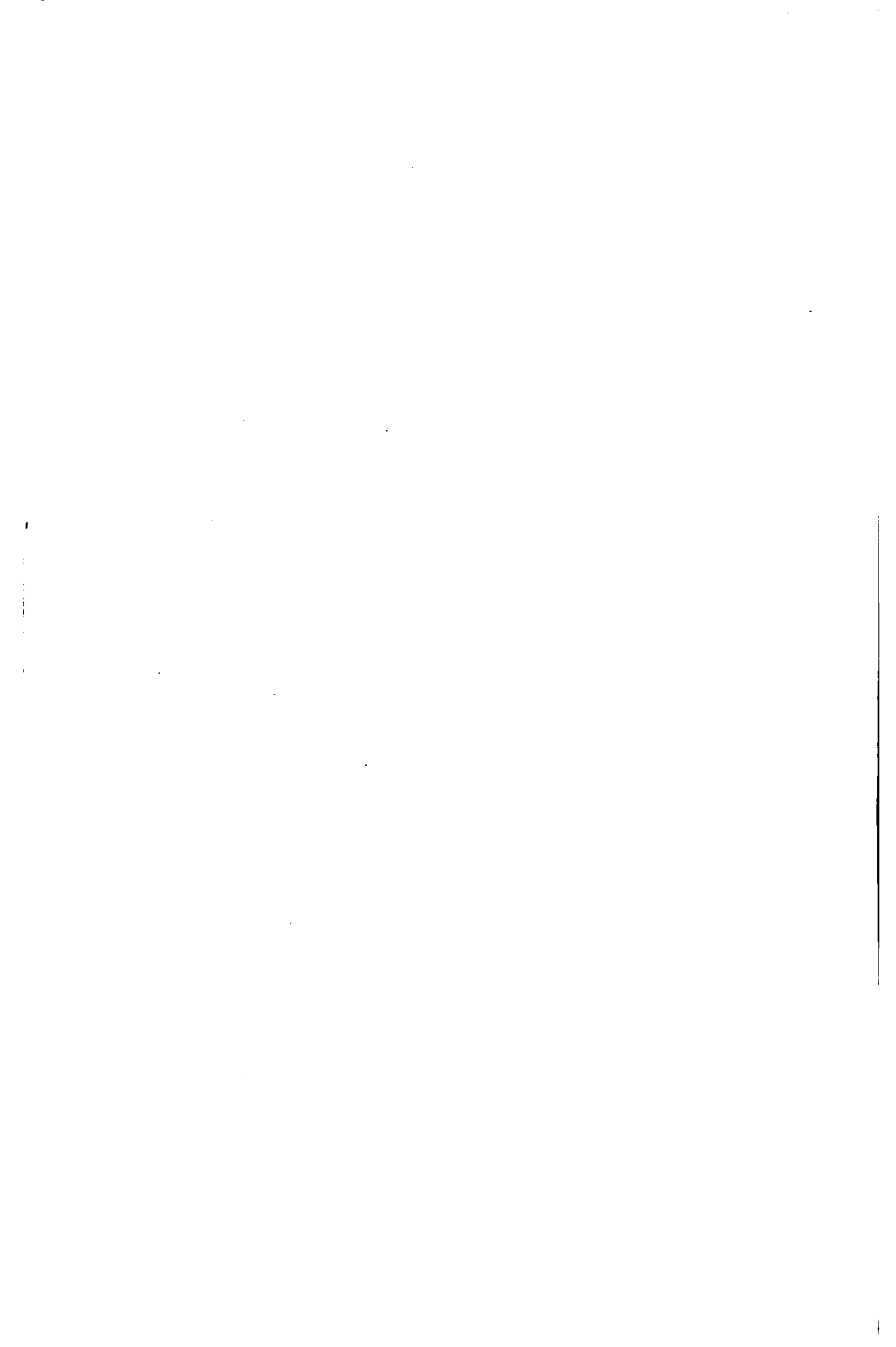
ULRICO HOEPLI
EDITORE-LIBRAIO DELLA REAL CASA
MILANO

1907

Roberto Ardigò a 35 anni

Roberto Ardigò a 70 anni

[Ro]berto Ardigò a 35 anni

Roberto Ardigò a 70 anni

Narro con documenti la vita di Roberto Ardigò, perchè è un oggetto degno di analisi psicologica e di storia. Aggiungo la esposizione della sua dottrina, perchè da questa gli studî filosofici ebbero e avranno grande impulso e incremento.

I documenti io debbo alla cortesia del signor Alessandro Luzio, che li conserva in Mantova, nel testo originale. A lui, che è onesto e valoroso pubblicista, quanto è sincero ammiratore dell'animosa figura di Roberto Ardigò, mi è caro rendere qui un pubblico attestato di riconoscenza.

Per ottenere, nell'esposizione della dottrina, oltre alla brevità, la maggiore fedeltà e chiarezza, stimai necessario aggiungere alcune Note illustrative, *tolte dalle stesse* Opere filosofiche; *e nelle* Considerazioni critiche *successive ricostruii, per il medesimo fine, alcune delle maggiori teorie del nostro filosofo.*

*Nell'*Indice *dei soggetti trattati nelle* Opere *non dimenticai la parsimonia; ma nessuna delle 4417 pagine di cui risultano i nove volumi finora usciti delle* Opere, *vi è tuttavia ommessa. Mi attenni, per*

evitare un soverchio ingombro, solo all'ultima edizione di ciascun volume. I frequenti e numerosi richiami a più altre voci, *erano inevitabili anche per la stretta connessione esistente fra i varî soggetti.*

Nel dare ora alla luce questo lavoro che, mentre mi si presentava alla mente come un dovere, non mi poteva sembrare nè breve nè facile, mi compiaccio delle parole con le quali un caro e illustre Collega ne accolse l'annuncio: " Hai fatto un'opera buona e savia ". Confesso che il sentimento che l'opera mia non dovesse meritare diverso giudizio, mi ha sorretto nell'ardua impresa, addolcendo la fatica, ed essendo già per sè una inestimabile ricompensa.

Padova, 1° Maggio 1906.

Prof. GIOVANNI MARCHESINI.

INDICE

PREFAZIONE . . . . *pag.* VII

LIBRO I.

La vita di R. Ardigò . . . . . . „ 1

Sommario. — 1. Profilo biografico. — 2. Le prove decisive. — 3. Ardigò e Martini. — 4. Il valore della conversione dell'Ardigò. Sua tolleranza. — 5. Cenno di altre virtù. — 6. Onoranze al professore e all'uomo. — 7. Lo scrittore. — 8. Un progetto idraulico. — 9. La dottrina e la vita.

Indice bibliografico, con note dichiàrative del contenuto delle Opere filosofiche . . . *pag.* 70

LIBRO II.

La dottrina di R. Ardigò . . . . *pag.* 81

Sezione I. Principî fondamentali di metodologia filosofica . . . . *pag.* 83

Sommario. — § 1. Il compito della filosofia. — § 2. Il fatto — § 3. Il Positivismo.

Sezione II. La filosofia positiva della natura *p.* 93

A. Il realismo positivo . . . . . . „ ivi

Sommario. — § 1. Materia e forza. — § 2. Materialismo: idealismo: realismo positivo. — § 3. L'Autosintesi e l'Eterosintesi. — § 4. Il Monismo positivo: Uno e Molteplice.

B. L'Indistinto e il Distinto . . . *pag.* 110

Sommario. — § 1. Il Monismo psico-fisico: l'indistinto. — § 2. Il processo della distinzione.

C. Il concetto di “ formazione naturale „ *pag.* 117

Sommario. — § 1. La naturalità dei fatti. — § 2. L'Ordine casuale. — § 3. La legge del ritmo. — § 4. L'individualità. — § 5. L'infinito; legge e causa.

Sezione III. Psicologia . . . . . *pag.* 134

A. Psicologia generale . . . . . . „ ivi

Sommario. — § 1. L'indistinto e il distinto mentale. — § 2. Il ritmo fisio-psichico.

B. Psicologia speciale . . . . . *pag.* 143

Sommario. — § 1. La sensazione. — § 2. La percezione: l'attenzione. — § 3. L'idea: la confluenza mentale. — § 4. La memoria: riconoscimento. — § 5. La conoscenza; il vero. — § 6. La ragione: l'istinto: la scienza. — § 7. Il sentimento: la passione. — § 8. Il volere: l'azione.

Sezione IV. Etica . . . . *pag.* 192

Sommario. — § 1. Il fatto morale. — § 2. Le idealità sociali,

— § 3. L'antiegoismo. — § 4. Il dovere: la responsabilità. — § 5. L'autonomia. — § 6. La giustizia. — § 7. Il diritto. — § 8. Morale e religione. — § 9. Evoluzione etica.

Sezione V. Pedagogia . . . . *pag.* 224

Sommario. — § 1. Il fatto dell'educazione. — § 2. L'esercizio: Massime didattiche fondamentali. — § 3. L'insegnamento parlato, e intuitivo.

NOTE ILLUSTRATIVE DELLA DOTTRINA . . *pag.* 237

Sezione I. — 1. Metafisica e scienza. — 2. Il fatto, la legge, la nozione. — 3. I principî mentali e l'esperienza. — 4. Il positivismo filosofico, e i problemi superiori.

Sezione II. — *A.* 5. L'oggettività. — 6. Il concetto positivo di trascendenza, e il realismo. — 7. Il concetto di sostanza.

B. 8. Il concetto d'indistinto. — 9. L'*indistinto* dell'Ardigò e l'*omogeneo* dello Spencer. — 10. Obbiezioni alla teoria dell'indistinto. — 11. Noumeno, Inconoscibile, Indistinto. La trascendenza dei sensibili. — 12. La continuità universale.

C. 13. La legge universale della « formazione naturale ».

Sezione III. — *A.* 14. Unità e varietà psichica. — 15. Complessità del fatto psichico.

B. 16. La sensazione come quantità. — 17. Il fatto psichico e la sensazione. — 18. Il soggetto. — 19. Il distinto dell'idea e la sensazione. — 20. Le idee *a priori*. — 21. L'idea di spazio. — 22. La coesione psichica. — 23. La parola. — 24. La relatività del pensiero. — 25. La logica e l'esperienza. — 26. La ragione e l'istinto. —

27. Le specie della scienza. — 28. Sentimento e sensazione. — 29. Il sentimento estetico. L'arte. — 30. Spontaneità e volontarietà. — 31. Il sentimento del volere. — 32. L'abitudine mentale.

Sezione IV. — 33. La società e la moralità come formazioni naturali. — 34. Responsabilità e sanzione. — 35. Il diritto secondo lo spirito cristiano e lo spirito moderno. — 36. La dottrina della grazia. — 37. Virtù e vizio. — 38. L'Etica religiosa e l'Etica del positivismo. — 39. Il bene morale gratuito secondo l'Etica tradizionale, e l'Etica positiva. — 40. L'aspirazione all'infinito.

LIBRO III.

Considerazioni critiche . . . . . *pag.* 293

Sommario. — § 1. Le *40 proposizioni* della dottrina dell'Ardigò. — § 2. La nozione filosofica del *fatto* come criterio di verità. — § 3. Il problema del reale. — § 4. Il problema del conoscere. — § 5. Morale, Sociologia, Pedagogia. — § 6. Genesi e caratteri della filosofia ardighiana. — §§ 7-8. Il Positivismo dell'Ardigò. — Conclusione.

Indice dei soggetti delle *Opere* . . . *pag.* 371

Indice degli Autori più discussi nelle *Opere* „ 387

LIBRO I.

La Vita di R. Ardigò

INDICE BIBLIOGRAFICO, CON NOTE DICHIARATIVE

SUL CONTENUTO DELLE OPERE FILOSOFICHE

I.

Presentare i documenti illustrativi di una forte esistenza, esprimendone l'intiera significazione psicologica e morale, non è soltanto un debito che si rende alla consuetudine. Se per essi si profila un programma ideale di sapienza; se nella figura che si presenta ne' suoi tratti caratteristici il sentimento del vero e del bene ebbe fremiti di vera religione, — il còmpito del biografo piuttostochè apparire come il riflesso dell'uso, diventa l'adempimento d'un obbligo.

A Roberto Ardigò l'onore della biografia è dovuto per le potenze elettissime del carattere e della genialità, auguste così, nelle loro semplici manifestazioni, da rendere assurda, e da noi quindi molto lontana, ogni preoccupazione apologetica.

Roberto Ardigò nacque a Casteldidone (Cremona) il dì 28 gennaio 1828 da Ferdinando, e da Angela Tabaglio (1). Fu primo di cinque fratelli. Il padre

(1) Ai genitori, ahi presto soggiaciuti alle sciagure e agli stenti, lasciando l'esempio d'una vita austera, laboriosa, onesta, R. Ardigò dedicava nel 1898 — con queste parole — il Vol. VIII delle sue *Opere filosofiche*.

era figlio di un ingegnere, e apparteneva a famiglia agiatissima; la madre era nata da un conduttore di fondi; ma la fortuna avversa dell'agricoltura avea ridotto a povertà la famigliuola, costretta perciò a trasferirsi da Casteldidone a Solarolo Rainerio, poi a S. Giovanni in Croce, e finalmente, nel 1836, a Mantova, dove Ferdinando si occupò in una fabbrica di paste alimentari, di proprietà dei cognati. Roberto, che aveva frequentato le scuole dei bambini a Solarolo e a S. Giovanni, frequentò a Mantova le scuole pubbliche elementari e ginnasiali, poi, dal 1845, sempre con molta lode, quelle liceali, nel seminario vescovile. Vi entrava molto volonteroso, perchè educato assai religiosamente dalla madre che avea vivissimo il senso delle religiosità (1). Nel 1848 Roberto seguì il primo anno di Teologia nel seminario di Milano, nel quale avea ottenuto un posto gratuito. Tornato lo stesso anno a Mantova, entrò in quel Seminario, e vi compì gli studi teologici. Fu ordinato prete nel 1851. Nel 1849 egli ebbe le prime cure paterne da Monsignor Martini, l'autore del *Confortatorio*, allora Arciprete Parroco di Ostiglia; e presso lui rimase fino al 1870 (2).

---

(1) Il padre rispettò sempre i sentimenti religiosi di quella nobilissima donna che fu madre a Roberto, quantunque egli fosse, in religione, indifferente. Questa indifferenza si può spiegare in lui per questo, che suo padre, che avea studiato a Bologna, ne era tornato Volterriano fino alle midolla.

(2) La salute di R. fu in generale malferma nella prima giovinezza. Incominciò a soffrire di febbri terzane malariche quando frequentava il ginnasio; ebbe poi disturbi gastrici gravi, che ebbero tregua per la cura delle acque di Recoaro; cura ch'egli potè fare nel 1852 per il vigile, generoso aiuto di Monsi-

Nel 1854 Roberto ottenne un posto di studio nell'Istituto di *Teologia sublime* di S. Agostino in Vienna per conseguirvi la laurea dottorale; ma ammalatosi, dovette fare ritorno a Mantova dopo circa un mese. " Sono tre giorni — egli scriveva al Martini dopo giunto a Vienna — ch' io cado in continui svenimenti, e del resto il cervello ha patito così anch'esso, che non l'ho mai giusto nemmeno quando mi passa quel male „. — E tre giorni più tardi (11 ottobre 1854): " Il mio male va sempre crescendo, massime le *aberrazioni mentali*, onde il medico stamattina mi disse assolutamente ch'io non potevo più, senza grave pericolo, trattenermi in Vienna „ (1). Nel 1863 fu nominato Canonico della Cattedrale di Mantova.

Roberto fu sempre addetto all' insegnamento; prima come maestro elementare della 3ª classe nel Seminario (e dovette presentarsi agli esami per ot-

---

gnor Martini. Mentre frequentava la Vª classe del ginnasio, sofferse di vaiuolo. E i disturbi gastrici e nervosi continuarono fino al 1881, contribuendo a renderne l'animo profondamente triste.

(1) Il Seminario Mantovano nel 1849, per gli alunni che abitavano fuori di città, fu aperto a Quingentole, in quel palazzo vescovile. Anche Roberto era fuori di Mantova perchè, minacciandosi l'assedio della fortezza nel 1848, il padre coi figli — essendo già morta la madre — si portò a Casteldidone presso i cugini, lasciando Roberto presso una zia a Rivarolo fuori, e i fratelli di lui presso altri parenti a S. Giovanni in Croce. Quando il padre tornava solo a Mantova, nel 1849, Roberto si trovava ancora a Rivarolo; e allora andò al Seminario di Quingentole dove lo conobbe il Martini. Chiuso il Seminario al cominciare della guerra, il Martini vedendo ch'egli rimaneva senza alcuna assistenza, lo volle presso di sè ad Ostiglia, e poi lo condusse seco a Mantova, quando fu nominato arciprete di quella Cattedrale. Il padre era morto mentre Roberto era ancora ad Ostiglia.

tenere l'abilitazione all'insegnamento elementare), poi nelle scuole ginnasiali, pure del Seminario, per la fisica, la storia naturale, e in seguito anche per la storia, per l'italiano, e per la lingua tedesca. Insegnò ulteriormente, pure a Mantova, nelle scuole pubbliche, del Ginnasio da principio e nel Liceo in seguito, e in ultimo, nel 1870, oltrechè nel Liceo, anche nell'Istituto tecnico. Nel ginnasio insegnò latino, italiano, greco, storia, geografia, statistica, aritmetica; ma prima vi apparteneva come Catechista, avendovi anche l'incarico della Messa quotidiana e della spiegazione del Vangelo alla domenica. Da ultimo vi rimase coll'insegnamento della sola Filosofia, ch'egli incominciò nel 1864: nel 1866 si presentò all'Università di Padova per sostenervi, per la filosofia, l'esame di abilitazione, presso la Commissione permanente per le abilitazioni agli insegnamenti ginnasiali e liceali. Nel 1871 svestì l'abito ecclesiastico.

All'insegnamento della filosofia al Liceo di Mantova Roberto Ardigò rimase fino al 1881, nel quale anno Guido Baccelli, allora Ministro dell'istruzione, lo elevava alla cattedra di Storia della filosofia dell'Università di Padova. A lui il Baccelli comunicava la nomina col seguente telegramma, del 9 gennaio: " *A lei onore di Mantova, illustrazione filosofia italiana, offro posto professore straordinario Storia della filosofia Università Padova. Accetta?* ". L'Ardigò accettava, e il Ministro, con telegramma dell'11 gli rispondeva ringraziandolo " con la più viva

riconoscenza „. Il giorno 11 febbraio egli leggeva la prolusione. Alla fine dello stesso anno (1881) fu promosso ordinario, e continuò ininterrottamente le sue lezioni.

Questo è, in iscorcio, il profilo biografico del nostro insigne filosofo. Ma delle prove alle quali il suo carattere si temperava, e che lo decisero a deporre le insegne di una fede ch'egli per effetto di lunga meditazione dovette abbandonare, dirò quanto è possibile largamente.

II.

Nel marzo del 1869 il professore Ardigò tenne un discorso nel *Teatro scientifico* presso il Ginnasio di Mantova, nella occasione di un'annua festa scolastica. Lesse egli allora quel mirabile studio che ha per titolo *Pietro Pomponazzi*, e lo pubblicò subito integralmente, quale era stato pronunciato. L'impressione che suscitò fu immensa, sia perchè da un lato fu entusiastica l'ammirazione dei liberi pensatori per l'Ardigò, vedendosi in lui l'anima forte che avea arditamente superato sè stessa; sia perchè d'altro lato si manifestò implacabile lo sdegno degli avversari. Monsignor Martini, che nell'Ardigò amava sempre teneramente il figlio delle sue cure, cercò d'illudersi circa il valore dialettico di quella lettura, e lo difese, come meglio potè, dagl'improperi che, fra l'unanime

elogio della stampa liberale, contro lui si scagliavano.

Non per questo si calmavano le ire. Un canonico della cattedrale, allievo dei Gesuiti, reazionario furente, denunciava l' opuscolo, che subito fu messo all'Indice; e il 4 settembre partiva da Roma al Martini contro il canonico Ardigò l'ordine della *sospensione a divinis*, motivata con il " nuovo errore „ aggiunto alla mancata ritrattazione. Ecco il testo preciso :

Molto Reverendo Signore,

È a notizia della S. Sede, che cotesto R. Can. D. Roberto Ardigò lungi dal mostrarsi docile alla proibizione del di Lui opuscolo, fatta dalla Sacra Congr. dell'Indice, invece mostrasi più baldanzoso, aggiungendo ai passati errori anche dei nuovi con iscandalo dei buoni Cattolici, che formano la maggior parte di cot.ª Diocesi.

Ad evitare pertanto scandali ulteriori ed a cercare il ravvedimento di un uomo, il quale potrebbe impiegare i suoi talenti negli studi del proprio stato ecclesiastico, la S. V. lo sospenderà *a divinis* fino a nuova disposizione della S. Sede.

Questa misura non avendo altro scopo, che quello di procurare l'emendamento del sacerdote Ardigò, V. S. lo ammonirà con tutto l'impegno a desistere dal contegno fin qui tenuto, adoperando ogni mezzo di persuasione per ricondurlo sul retto sentiero.

Tanto era in necessità di significarle, augurandole dal Signore ogni bene.

Roma, 4 Settembre 1869.

Al piacere di V. S.
A. Card. QUAGLIA, Pref.
S. SVEGLIATI, Segr.

Mantova — Al Vicario Cap.

L'Ardigò, poichè gli fu comunicata dal Martini la lettera sopra riferita, ponendo egli ogni studio per non addolorare troppo quell'uomo che gli era padre affettuosissimo, rispondeva così:

Carissimo Monsignore,

Ho letto la lettera di Roma. Senz'altro io mi ritengo *sospeso a divinis sino a nuova disposizione.* Mi rassegno all'ordine, che credo ingiusto e dettato, non da zelo di religione, ma da spirito di partito. Mi vi rassegno colla serenità di chi ha la coscienza tranquilla, e nella fermissima risoluzione di non rinnegare in nessuna maniera quello che ho detto e stampato nella persuasione di dire e stampare il vero. Quello che più mi addolora in questa circostanza è il dispiacere gravissimo, onde le sono involontaria cagione. Anche in questo però mi conforta il pensiero, che Ella sa che ho sempre amato, amo ed amerò sempre la fede e la professione cristiana cattolica, e che quindi non mi sono reso e non mi renderò immeritevole della sua stima e benevolenza. Monsignore, quando ho questa sua stima e benevolenza, ho tutto. Se mi mancasse, mi reputerei il più infelice degli uomini. Per conservarla reputerei lievissima cosa ogni più grande, ogni più duro sacrificio.

Mantova, 15 ottobre 1869.

Canonico ROBERTO ARDIGÒ.

Una fede sinceramente vissuta per lunghi anni (l'Ardigò aveva allora 41 anni) e dolcemente sentita, non tramonta nell'orizzonte della vita affettiva allo stesso momento in cui si scompagina l'edificio logico sul quale si erige, nè così precipitosamente. Osserveremo inoltre che, se il pensiero dell'Ardigò

nel 1869 si avviava verso la fede nuova, che già scintillava nel discorso sul Pomponazzi, non ancora erasi maturata in lui, in quell'epoca, la risoluzione finale. Le crisi della coscienza, nel confuso agitarsi di forti correnti ideative, e quando è profondo lo spirito meditativo, non si risolvono d'un tratto; e intanto le idealità nuove, nel loro lento elaborarsi, preparano a sè medesime solidità e fermezza per i futuri cimenti. — Il nobile, illimitato affetto suggeriva al Martini di trarre argomento dalla lettera dell'Ardigò, per scrivere alla Curia romana in questi termini:

Mantova, giorno di tutti i santi 1869.

Eminenza Rev.ma,

Come ingiunse Vostra Eminenza nella lettera a me diretta nello scorso settembre relativamente al canonico D. Roberto Ardigò fu fatto. Il Canonico appena ebbe letta la lettera con docilità e rassegnazione si sottomise alla sospensione *a divinis, assicurandomi che ha sempre amato, ama e amerà la fede e la professione religiosa Cristiana Cattolica.* E perciò esso nulla mutò del suo vestire esterno strettamente ecclesiastico, perchè indossa sempre veste talare, mantello, e cappello triangolare; nè fece noto di volersi *spretare*, e continua in sue private pratiche di pietà, col suo contegno modesto, severo ed esemplare, per modo che sono pochi i preti che in questo rapporto gli stiano a fianco.

Non posso però dissimulare a V. Eminenza che gli fecero un senso dolorosissimo quelle parole della lettera = che esso mostrasi più baldanzoso, aggiungendo ai passati errori anche dei nuovi con iscandalo dei buoni cattolici. = Per la qual cosa domandò: Quali sono questi nuovi errori che io insegno?

Nè io glieli saprei indicare, perchè avendone fatto ricerca al direttore del R. Ginnasio Liceale, uomo dotto e pio, e di stampo antico, mi soggiunse, che esso non sentì mai, nè in iscuola, nè nelle conferenze, nè altrove errori di fede e di morale dalla bocca del professore, nè mai alcuno degli scolari o dei cittadini gli riferì che il professore Ardigò propalasse errori con iscandalo dei buoni Cattolici. E poi soggiunse che nei venti anni che esso trovasi nei pubblici Licei non trovò mai un prete di costumi integerrimi e di vita esemplare come nell'Ardigò, amato e riverito da tutta la scolaresca. La quale per ciò, quando l'anno scorso un Israelita insultava in pubblica adunanza al Sacerdozio ed a Roma e l'Ardigò lo riconvenne e con ragioni storiche lo fece tacere, gli diede una dimostrazione la più festosa accompagnandolo con applausi al Liceo.

Così dalla lettera di V. Eminenza si può ritenere che si pensi, che l'Ardigò negligenti gli studi Ecclesiastici. Mi permetto di unirle una polemica a difesa della confessione auricolare stampata l'anno scorso (1) la quale ebbe il risultato il più felice, perchè in conseguenza di questa il periodico *La favilla* che si era messo a pubblicare ogni Domenica un discorso al popolo per combattere i dogmi e i misteri della Religione, cessò incontanente, perchè l'Ardigò aveva detto che avrebbe messo mano a confutare gli ereticali errori che in seguito o il protestante Peterello od altri avessero stampato.

Così perchè V. Eminenza non creda che non si abbia interessamento per difendere la verità della Religione e le leggi della Chiesa e per educare bene la chieregia, mi permetto di mandarle un mio libro in risposta ad un opuscolo protestante, ed un altro di meditazioni, tradotto anche in francese, dove

(1) *Una polemica colla Favilla sulla Confessione*, Mantova; Stabilimento tip. degli eredi Segna, 1867; opusc. di pag. 101. Con questa pubblicazione l'A. intese sopratutto a difendere la buona fede dei credenti, e anzichè sulla questione dogmatica, relativa alla confessione, insiste, con larga cultura teologica, sulla questione storica.

avviserà in quale conto sia tenuto questo libro in Francia. E il Signore sa, se questo io faccia per vanitosa jattanza o per l'unico motivo di dare a vostra Eminenza un qualche indizio di ciò che si fa e si pensa da me... (Si continua sullo stesso argomento).

Il canonico Ardigò è l'ingegno più bello del Clero mantovano. La pagina della sua vita, tolto il Discorso sul Pompenazzi, è immacolata. È, come dicono persone rispettabili, un buon prete, modesto nelle vie, devotissimo all'altare, raccolto in Coro, estraneo alle conversazioni, ritirato per lo più nella sua umile casa, dedito giorno e notte a studi severi. Monsignor Vescovo Fessler Segretario del Concilio lo potrà dire. Conosce il Canonico Ardigò perchè lo ebbe unitamente ad un mio nipote convittore nell'Istituto di S. Agostino a Vienna.

Come sa Vostra Eminenza, gli uomini distinti sono sempre invidiati. Io non vorrei, che lo zelo spiegato contro l'Ardigò, anzichè dall'amore mero della verità e della religione originasse da altra causa. Resta a Dio sapientissimo e giusto l'ardua sentenza. Per me scrissi solo per amore della verità e per dettato della coscienza. Io non oso fare una preghiera per l'Ardigò, perchè la mia voce è troppo fiacca. E per ciò in mezzo ai sospiri e ai dolori che oggi sono inseparabili dagli Ordinamenti della Diocesi, sia per causa dei liberi pensatori, sia per parte dei preti non onesti, starò aspettando le determinazioni di V. Eminenza.

Ond'è, che domandando venia del lungo scritto, le umilio la mia servitù e mi professo con profonda divozione

um.mo e div. Servo in Dio
MARTINI V. G. Cap.
di Mantova.

Il Martini aveva compreso evidentemente che la religiosità dell'Ardigò non si poteva confondere con la superstizione; ed egli non s'ingannava osser-

vando che l'ostilità contro lui era mossa non dall'amore puro della religione, ma da quelle ire di parte che il bigottismo e l'ignoranza dello stesso Clero mantovano fomentavano. Senonchè la benevolenza del Martini non poteva essere gradita là dove non era minore nè meno acre l'intolleranza; e di ciò è prova la lettera che riportiamo, del 6 agosto 1870, di Pietro Sassi agente generale, presso la S. Sede della diocesi di Mantova (spedizioniere apostolico) — allo stesso Martini:

Ill.mo e Rev.mo Signore,

.... Dalla Sagra Congr. avrà osservato che è stata benigna verso Vostra Signoria Ill.ma Rev.ma, dandole quelle facoltà che ha creduto richiederle, però bramerebbe fermezza nel sostenere i principî e le ingiunzioni che le vengono prescritte dalla S. Sede per organo di detta Sagra Congr., e rispetto alla faccenda del Sig.r Canonico Ardigò, di cui si chiese la riabilitazione, perchè *sospeso a divinis*, si conosce che frattanto il Medesimo, che celebrava una volta la settimana, dopo la sospensione celebra ogni giorno, vede che tale procedere non può soddisfare alla Sagra Congregazione, e questo fatto in ispecie mi venne detto dal Prelato perchè io, giusta quanto la S. V. Ill.ma Rev.ma mi diceva in lode del sud.° Rev. Canonico, voleva provare ch'era sacerdote obbediente e degno della grazia implorata, non solo, ma anche di stima, quindi le sia ciò d'avviso....

Albano, 6 agosto 1870.

PIETRO SASSI.

Delle insinuazioni calunniose testimonia anche la nota seguente del Martini:

Risposto subito, provando la falsità della relazione. Il vero è, che la lettera della sospensione da darsi al Canonico giunse agli otto settembre, ma per gravi ragioni fu da me differita al 14 ottobre. Nè credetti mancare di riverenza alla S. Sede, perchè non era nella lettera prescritto nè il giorno nè raccomandata sollecitudine. Le gravi ragioni furono esposte nella risposta da me data *stante pede*. Se pertanto i signori zelanti scrissero prima del 14, scrissero vero che il canonico celebrava tutti i giorni, ma mentivano dicendo che celebrava essendo sospeso. Una tale calunnia chiarisce, che la sospensione fu da loro provocata, e che sono in piena relazione colla Congregazione dei Vescovi e Regolari, la quale partecipa ad essi le sue determinazioni — e frattanto non si interpella l'ordinario. Il quale avrebbe potuto eccepire sopra tale decreto, perchè prima della sospensione dovranno precedere tre ammonizioni. Non si fece per non esasperare di più la piaga.

MARTINI, V. Gen. Cap.

Nuove e aspre ostilità sollevava intorno a sè il canonico Ardigò l'anno stesso 1870, allorquando il Clero mantovano, raccoltosi per deliberare un criterio comune di condotta circa la proposizione che dichiarava il Papa infallibile, convenne nel proposito di fare atto d'ossequio all'autorità religiosa e politica. Contro tale deliberazione l'Ardigò pubblicava, nella *Gazzetta di Mantova* del 2 settembre (1870) questa fiera dichiarazione: " Io non solo disdico ogni solidarietà con l' adunanza sopra detta, ma colgo volentieri l'occasione per dichiarare che non accetto il dogma dell' infallibilità del Papa, e che lo considero anzi come una vera stoltezza. E questa dichiarazione la faccio per ragioni che sono

nella mia coscienza, e non per l'ossequio ad una autorità qualsiasi od ecclesiastica o civile. Poichè il patriottismo io lo faccio consistere non nel dare ragione ai più, o a chi ha il potere, ma nel dire schiettamente senza rispetto o paura di nessuno quello che credo il vero „.

Naturalmente non mancò, da Roma, l'invito alla ritrattazione. Ecco la lettera lanciata contro l'eretico:

Ill.mo e R.mo Signore,

È informata questa Suprema come il sacerdote Roberto Ardigò Can.co di cotesta Cattedrale fin dal 2 settembre 1870, nella Gazzetta di Mantova n. 210 abbia reso di pubblica ragione una sua dichiarazione contro il domma dell'Infallibilità Pontificia dicendo di non accettarlo, e considerarlo anzi *come una vera stoltezza*. Non consta d'altronde per verun conto ch'egli posteriormente abbia ritrattato tale dichiarazione. Si sa solamente essere stato quel sacerdote sospeso *a divinis* senza conoscerne però la causa che ha potuto dar luogo a tale misura. Così stando le cose, la S. V. che al certo non può non valutare la gravità di detta dichiarazione viene invitata dagli E.mi Inquisitori generali miei colleghi a manifestare quali pratiche e disposizioni abbia Ella adottato sul conto del medesimo pel titolo suindicato, non potendosi essere indifferenti su di un fatto, che per sè stesso qualifica l'autore per eretico, e può essere fecondo di gravi mali e scandali sia nel Clero sia nel popolo, e questi aggravati dal silenzio del superiore.

Pertanto la interesso a farmi conoscere con la possibile sollecitudine lo stato delle cose; ed intanto Le auguro da Dio ogni felicità.

Di V. S.

aff.ma per servirla
Card. PATRIZI

Roma, li 24 luglio 1871.

M.sr Vicario Capitolare di Mantova.

Il Martini dava con la lettera che qui succede le spiegazioni richiestegli, studiandosi d' interpretare il pensiero dell'Ardigò nel modo più conforme al suo proprio affettuoso desiderio.

Mantova, 16 agosto 1871.

Eminenza Rev.ma,

Il Professore Canonico Roberto Ardigò nel Marzo 1869 in occasione della festa scolastica prescritta dalle vigenti leggi ginnasio-liceali leggeva nel teatro scientifico una dissertazione sopra la vita e le opere di Pietro Pomponazzi mantovano, la quale dissertazione poco dopo venne posta all'Indice. Egli riteneva che o a Lui o alla Curia si scrivesse per sentire se o meno intendeva di sottomettersi al giudizio della detta Sacra Congregazione. Imperocchè interpellato da me sopra le sue intenzioni, mi rispondeva: Aspetti, che io sia domandato in proposito, e spero di dare soddisfacenti spiegazioni, perchè in sostanza le mie teorie sono quelle del Padre Secchi del quale ne ho usato perfino le parole.

Egli adunque ed io eravamo in questa aspettazione, quando nel Settembre 1869 la Sacra Congregazione dei Vescovi, e dei Regolari, mi scrive — che il S.r Canonico D. Roberto Ardigò « lungi dal mostrarsi docile alla proibizione del di lui opuscolo, fatta dalla Sagra Congregazione dell'Indice, invece mostrasi più baldanzoso, aggiungendo ai passati errori anche dei nuovi, con iscandalo dei buoni. » Quindi mi si prescrive di sospenderlo *a divinis* fino a nuova disposizione della Santa Sede.

Alla comunicazione del grave decreto il Canonico soggiunse: — quali sono gli errori che io insegno? Sono condannato senza essere sentito? Pure per liberare Lei dai dispiaceri, e far conoscere, che io non sono indocile ai decreti dei Superiori, mi sottometto senza più alla sospensione *a divinis,* ma vedrà, che quando sarò dalla Congregazione dell'Indice darò soddisfacenti spiegazioni. — Quindi cessò di celebrare la Santa

messa, e si astenne scrupolosamente dall'amministrazione di qualunque Sacramento.

Pubblicatasi la sospensione *a divinis* dell'Ardigò fece senso spiacevole assai nella maggior parte del Clero, del popolo, non che delle classi più elevate. Perocchè la vita del Canonico era così modesta, riserbata, e severa da *tornare edificante* ad ogni ordine di cittadini. La sua pietà ed il suo raccoglimento nella Celebrazione dei divini misteri, e nella recitazione delle Salmodie era un vero esempio. Le stesse monache Orsoline nell'oratorio delle quali celebrò per qualche tempo la messa ne erano meravigliate, sì che quando seppero la notizia della sua sospensione non sapevano crederla ripetendo: sospeso quel prete: sospeso quel prete, che celebrava la messa con tanta riverenza, da commuoverci profondamente: che era sì buono e modesto!

Quindi cittadini rispettabili, e rispettabili sacerdoti mi stimolavano a domandare grazia per il sospeso, anzi egli stesso l'Ardigò, scorsi alcuni giorni, mi pregava di adoperare perchè si fosse tolta la sospensione.

Nel comunicare alla Congregazione dei Vescovi e regolari la esecuzione dell'ordine con mia del primo Novembre 1869 instava perchè fosse rivocato il decreto della sospensione esponendo le buone qualità, e le buone intenzioni dell'Ardigò, ma non ne ebbi risposta alcuna. Replicai la domanda per mezzo del signor *spedizioniere* apostolico Pietro Sassi mio agente, ma poi da capo nessuna risposta nè favorevole nè contraria.

Intanto il Canonico sentiva amaramente questo silenzio, ma pure si teneva ancora rispettoso.

Frattanto io seppi di una segreta istruzione governativa a tutti i Procuratori del Re, Sindaci, Questori e Delegati di pubblica sicurezza, la quale li ammoniva di non perdere di vista i Parrochi quando proclamassero dall'altare o dal pergamo la definizione della Infallibilità, e se prendessero da quella proclamazione occasione a parlar male del Re, e del Governo, applicassero ai medesimi la pena di una multa o di una prigionia. E però mi parve bene di mettere a giorno i Parrochi

della cosa affinchè non temessero di proclamare il dogma della Infallibilità.

Ne volli però consultare il mio Consiglio ecclesiastico, il quale trovò buono il mio intendimento.

Se non che, ignoro il modo, si sparse voce per la Città, che il Vicario Capitolare, chiamati in Curia i più rispettabili del Clero, tenesse una adunanza nella quale aveva deciso di aderire alla definizione del Concilio, e di pubblicare dall'altare il dogma di fede, l'infallibilità del Papa. — La notizia dispiacque al Can.° (ritenendo esso vera l'adunanza) come che non vi fu chiamato, e quindi scrisse nella Gazzetta di Mantova una breve protesta dichiarando, che egli non ammetteva l'infallibilità del papa, *considerandola come una vera stoltezza.*

Questa protesta non fece quel male che alcuni hanno pensato, perchè fu avvisata effetto di violenta passione. E che infatti poco dopo non se ne parlava più perchè il popolo non ci pose mente e il Canonico non fece più motto. Di che non è da meravigliare, perchè negli anni passati esso teneva per la infallibilità del Papa dalla Cattedra (1). I Parrochi seguitarono la loro strada e predicarono l'infallibilità avendone io stesso dato ad essi l'esempio proclamandola in Cattedrale dal pulpito in una spiegazione del Vangelo.

Ma intanto cosa fare essendo già l'Ardigò sospeso *a divinis*, messosi silenzioso in una condotta morale castigatissima, severa come nel passato, e per nulla dogmatizzante contro l'infallibilità del Papa?

Credevo doveroso di sospendere le pratiche che avevo riavviate per mezzo del mio agente sign. Commendatore Sassi al quale per ciò scrissi che sospendesse ogni cura per ottenere che fosse levato il decreto della sospensione *a divinis*, e feci conoscere al Canonico la mia disapprovazione.

D'allora in poi le cose religiose rimasero quiete e tranquille.

---

(1) Si noti che la dichiarazione dell'A. a cui qui si accenna riguardava l'infallibilità personale del Papa, come fu definita dal Concilio Vaticano.

Nessuno del Clero si mostrò ostile al dogma dell'infallibilità, e le popolazioni aderendo alle istruzioni dei loro Parrochi procedevano liete nella fede del Padre loro e nella fedeltà e riverenza alla Santa Madre Chiesa ed all'infallibile e venerando suo Capo. (Segue di un suo giro per 25 parrocchie).

Ma il canonico visto che dall'Indice non veniva alcuna domanda e stanco di essere sospeso *a divinis* disse: non mi vogliono buon prete, sarò buon secolare. Quindi decise di secolarizzarsi, e quindi nel giorno 10 aprile lasciati gli abiti ecclesiastici vestì come i secolari, e fece rinuncia spontanea al suo Canonicato.

A questa particolareggiata narrazione del Martini, così si replicava dalla Curia romana:

Ill.mo e Rev.mo Signore,

Il dettagliato rapporto della S. V. in data dei 16 perduto Agosto sul conto del sacerdote Ardigò non poteva non produrre una dolorosa sensazione all'animo di questi E.mi Cardinali Inquisitori Generali miei Colleghi, e sopratutto di Sua Santità cui venne esso umiliato. Dal medesimo rilevasi abbastanza che il detto Sacerdote, se è fornito di molte prerogative, manca certamente della principale, cioè della umiltà, la quale, lungi dall'opporsi alla vera e forte scienza, n'è anzi il principale ornamento. Le misure adottate sul di lui conto dalla Santa Sede movevano dal salutare intendimento di indurlo a riconoscere e ripudiare gli errori perniciosi pubblicati colla stampa e dalla cattedra, e non è nella prassi della medesima di aprire polemiche intorno ai decreti di censura che manda all'Indice. In quella vece egli ostinandosi si è ingolfato nell'altro errore di disconoscere e ripudiare pubblicamente la definizione dommatica dell'Infallibilità Pontificia, e per ultimo si è ritirato affatto dal santuario per menare vita scolaresca. È una grande verità pratica che di errore in errore si cade

nell'abisso. Giova tuttavia sperare che il Signore nella sua misericordia sarà per ritrarnelo. Ma intanto è bene che l'autorità ecclesiastica non trascuri le sue parti: ed Ella nel suo zelo e prudenza comprenderà bene quali esse siano; e perciò o direttamente o mediante qualche probo e dotto ecclesiastico istituisca delle pratiche presso il menzionato Sacerdote, e con modi soavi procurerà richiamarlo docilmente ai decreti della Santa Sede, ed a ritrattare l'articolo da esso pubblicato contro la infallibilità. Essa Santa Sede non esige sacrifici, ed accorda volentieri il perdono a chiunque mostrasi sinceramente ravveduto. Il confessare di avere errato, anzichè nuocere, ridonda a sommo onore presso gli uomini. E l'Ardigò non può ignorare i molti e splendidi esempi che in ciò hanno somministrato in ogni tempo e somministrano al presente uomini insigni per pietà e per dottrina. Non occorre poi che Le dica quanto tornerebbe grato al cuore del Santo Padre in tante guise amareggiato, il ritorno all'ovile di questa pecorella.

Sarà poi per me cosa gratissima se a suo tempo potrò rilevare da un suo riscontro il risultato delle pratiche che Ella avrà esaurito sul proposito; e intanto Le auguro da Dio ogni felicità.

Roma, li 4 settembre 1871.

Di V. S. aff.ma per servirla

C. Card. PATRIZI.

Mr. Vicario Capitolare
di Mantova.

(A tergo, di mano di M.r Martini: « ricevuta il 15; risposto il 19, che farò il possibile per riuscire allo scopo desiderato).

Era tanto l' affetto dell'Ardigò verso il Martini, ch'egli voleva dimostrarsi capace di qualunque sforzo (l'affetto e la gratitudine lo imponevano) per evitare all'animo di lui ogni dolore. Cedette pertanto alle in-

sistenze del Martini, e si recò dal nuovo vescovo di Mantova, Monsignor Rota; ma alle sue domande non volle rispondere se non evasivamente, evitando la discussione. Infine il Martini così rispose al Vaticano circa l'esito di quelle pratiche che aveva dovuto tentare:

Mantova, 20 febbraio 1872.

Eminenza R.e.ma,

Mi reco a dovere di notificare a V. E. R.ma che prima che venisse a questa Sede mantovana M. Vescovo Rota Pietro, io tenni alcuni colloqui col Professore Roberto Ardigò Can. in questa cattedrale, per determinarlo a tornare alla Santa Chiesa Cattolica, e a ritrattare i suoi errori psicologici, e specialmente quello contro l'infallibilità del Papa. Nel terzo colloquio si diede a vedere una commozione, lasciandomi qualche speranza di ravvedimento.

In appresso un suo intimo mi diceva, che in Mantova non era sperabile il suo ritorno al Sacerdozio, e alla Chiesa, ma se fosse ottenibile, lo farebbe in altro luogo, volta che fosse traslocato in altra città. Il perchè io feci pratiche presso persone influenti affinchè avesse effetto.

Al quale effetto ho fatto pratiche presso persone influenti presso il Ministero, e ne ebbi parole lusinghiere.

Intanto venuto a Mantova il nuovo vescovo Monsignor Pietro Rota, io lo misi a giorno della cosa dall'alfa all'omega, nulla tacendogli. Esso desiderò di vedere, e di parlare all'Ardigò incaricandomi di adoperare che gli si presentasse. Il che feci. Seguì il colloquio, nel quale l'Ardigò aperse rispettosamente l'animo suo a Monsignore. Egli gli manifestò il desiderio di altri colloquii, e l'Ardigò promise che sarebbe stato sempre pronto alle vescovili chiamate.

Io quindi lo confortai, come seguiterò a confortarlo, a conoscere nelle azioni del Vescovo la volontà e la misericordia di

Dio, che lo richiamano sulla via della salute: e non tardare di dare alla Chiesa il bello esempio di ritrattare l'errore suo ereticale abbracciando la verità dogmatica dell'infallibilità....

Il desiderio del Martini era pietoso: ma era oramai nell'Ardigò un dovere morale il superare, con la fortezza della risoluzione, quel senso infinito di dolore che questa doveva inevitabilmente costargli.

III.

Solo chi conosce la dolce bontà dell'animo di Roberto Ardigò, e rivolge il pensiero alla tenerezza che sublimava in lui la memoria della madre morta, e alla devozione che lo stringeva alla figura divinamente amabile del Canonico Martini, il quale aveva assistito come padre amoroso ad ogni moto della sua bella anima, — può intuire lo strazio a cui egli si costringeva quando compiva la solenne rinuncia. Egli stesso ci descrive l'angoscia allora provata, in una delle pagine più vivide della nostra letteratura, nell'aurea opera *La morale dei positivisti*. Ivi — sono parole del Negri — " si rivela la grandezza virtuosa dell'uomo „ — Occorreva, egli scrisse, regolare la coscienza secondo le convinzioni nuove, e dichiararle altamente, anche deponendo le insegne ecclesiastiche. " Che fu un passo da morirne; poichè bisognava passare, si può dire, spietatamente sopra la memoria santa di mia madre, e sull'autorità per me solennissima e sul do-

lore di Monsignor Martini, e sulla riconoscenza che per lui sentiva. Perfino superare il ribrezzo che mi metteva il pensiero che la mia apostasia avrebbe prestata un' arena nuova e maggiore ai suoi veri, implacabili, potenti calunniatori. „

Il 7 settembre 1870 così gli scriveva M. Martini:

Caro Ardigò,

Tu mi hai fatto piangere, ma non per gli imbarazzi, che mi hai creato, e per i dispiaceri che mi piombano addosso da molte parti: ma sì per la tua posizione, la quale ti conduce a precipizio. Oggi non lo vedi: lo vedrai un altro giorno; ma forse allora io sarò morto, e non avrai chi ti conforti. Basta, Iddio clementissimo, sapientissimo ti illumini, e ti aiuti al bene, e alla verità!

Aff.mo in Dio

M. Martini.

E fu questo, nel periodo della lotta più acuta, dopo la sospensione *a divinis*, il primo forte dolore che M. Martini manifestava all'Ardigò; nel quale non può dirsi che fosse meno intensa la tristezza che ne risentiva, e che traspare dalla caratteristica semplicità della lettera che segue, con la data del 10 settembre 1870.

Veneratissimo Monsignore,

Ha dovuto piangere per me? Lei pel quale io sarei pronto a dare la vita e sarei contento di darla? Non c'è nessuno al

mondo che io stimi ed ami quanto Lei. Nessuno cui io debba tanto. E con tutto questo io devo essere causa che Ella pianga? Mai non è stato messo alla prova il mio animo e il mio carattere come ora! Ma, Monsignore, non mi ha insegnato Lei ad essere un uomo di carattere? Monsignore! Lei me lo ha insegnato ed io l'ho imparato. Qualunque cosa mi costi, non dimenticherò i suoi insegnamenti. Non sono condotto da nessuna passione: non ho nessun fine secondario. Ciò che mi muove, e ciò con un entusiasmo irresistibile, sono delle idee, che credo vere. E sono le idee di tutta la mia vita! Non declinerò nè a destra nè a sinistra; non a destra per far piacere ai furiosi di un estremo, non a sinistra per farlo a quelli dell'altro. E quindi (ne ho piena fiducia) non cadrò in nessun *precipizio*. Ma se il *precipizio* è soltanto il male che mi può recare il livore pazzo dei ciechi miei avversarî, questo non mi può far divergere neanco di un pelo dal cammino giusto che mi sono segnato. Che dice Monsignore? Non fa così anche Lei? E non mi ha insegnato a far così anche a me? E non mi ha detto mille volte che questo veramente La consolerà, se vedrà che io sia un uomo di carattere; e non sarò cercatore di favori o di ricchezze, ma starò incrollabilmente per ciò che credo vero e giusto? — Ma io cadrò in un precipizio, e Lei ne morrà di dolore; ed io più non avrò nessuno che mi conforti. — Monsignore, io spero, che sarà Lei che sopravviverà a me. Ma se dovesse avvenire (che Dio no'l voglia) quello che Ella dice, si tranquillizzi, ancora mi resterà un conforto. Mi conforterà la sua memoria, mi conforterà l'approvazione sua dal cielo, mi conforterà, immensamente mi conforterà, la coscienza di aver fatto il mio dovere, di averlo fatto fortissimamente. »

Non meno significativa, per il contrasto degli affetti nell'unità oramai solida dell' *idea* informativa della nuova anima dell'Ardigò, è la lettera con la

quale egli partecipava al Martini la decisione definitiva:

7/4 '71.

Ill.mo e Car.mo Monsignore,

Non Le scrivo per rispondere alla sua ultima lettera, chè mi ha proibito di farlo. Le scrivo unicamente per comunicarle una determinazione che sono stato nella dolorosissima necessità di prendere.

Per me, se da una parte metto tutto il mondo e dall'altra Lei solo, trovo che ha più peso non il mondo tutto insieme, ma la di Lei persona. E di gran lunga. E se ho esitato a prendere la determinazione di cui ho da dirle, dipese sopratutto dal pensare a Lei. Mi sono tornate alla mente tutte le memorie oltremodo care del mio passato con lei: Quingentole, Ostiglia, il Palazzo del Vescovo, il Seminario, Casa sua, il Duomo; quante e quali memorie! Mi si è ridestato, come rinnovandosi vivissimamente tutto d'un tratto, l'affetto immenso che ho per Lei: per Lei, al quale invano cerco al mondo persona che si somigli, per la grandezza e la sublimità dell'animo, neanco di lontano.

Ma alla fine, ciò nulla ostante, essendo le ragioni tali che non mi permettono altrimenti, ho dovuto mio malgrado decidere. Ho dovuto decidere di svestire l'abito ecclesiastico. Di svestire l'abito, non di mutare la vita e i costumi; chè in ciò non ci potrà essere nulla mai che possa farmi cambiare mai da quello che sono sempre stato.

Avrei io potuto non prendere la determinazione suddetta? Non solo non c'è più speranza di essere riammesso in chiesa; ma Lei sa in che conto io sia tenuto da quelli che vi comandano. Ritenendo il vestito, anzichè far del bene, farei del male. Per alcuni forse sarebbe motivo di scandalo, per altri occasione di calunnia, per molti certo motivo di maldicenza contro di Lei. Io sarei un egoista e senza alcuna delicatezza, se non

mi tirassi da disparte, e restassi come una testimonianza dei suoi nemici contro di Lei.

Monsignore, io non posso pensare senza sentirmi lacerare il cuore, all'impressione che queste cose devono fare su Lei! Ma potevo io fare diversamente?

Potrò io venire a darle un bacio anche quando sarò vestito da secolare? Monsignore, scrivendo queste parole mi cadono le lagrime sulla carta. Se io non fossi ritenuto degno di più comparirle dinanzi, non per questo cesserò di volerle bene, immensamente, sempre; più a Lei solo che a tutti gli altri uomini tutti insieme.

L'aff.mo suo
Prof. ROBERTO ARDIGÒ.

Il Martini, il giorno successivo (8 aprile 1871), così gli rispondeva:

Caro Roberto!

Io potrò piangere amaramente, ma cessare di voler bene, è impossibile. Io seguiterò S. Giovanni l'Evangelista, il quale ansioso va in cerca del suo figliuolo, e visto come gli fuggiva si gittò in ginocchio, colle braccia aperte chiamando al suo cuore il fuggente, ed assicurandolo che sarebbe morto di dolore, se non fosse ritornato a Lui, che lo amava come prima.

Aff.mo in Dio, e di cuore
L. MARTINI.

L'affetto intenso dell'Ardigò per il Martini gli troncava a mezzo e quasi gli sviava la parola; quella parola con la quale egli sapeva che avrebbe amareggiato tanto l'animo del Martini quanto nel più te-

nero padre la notizia d'una grave sciagura che avesse colpito il figlio suo. Era infatti "precipizio" per il Martini ciò che per l'Ardigò era "redenzione".

Ma non è inutile, a rendere manifesto l'animo dell'Ardigò verso il Martini, e a dare quindi ancor maggiore risalto alla lotta acerrima che in lui si svolgeva nell'abbandonare quella fede che il Martini gli aveva amorosamente istillata, e che egli oramai ripudiava come falsa e perniciosa, — il riprodurre ancora un documento.

Alessandro Luzio aveva pubblicato nel *Corriere della sera* del 15 maggio 1903 alcuni brani delle lettere, da noi qui riportate, che si riferiscono alla conversione dell'Ardigò. Questi nel giorno successivo esprimeva al Luzio il suo sentimento nei termini seguenti:

Egregio S.r Luzio,

Ieri un mio conoscente mi portò a casa, perchè lo leggessi, il di Lei articolo « Nel centenario di Mons. L. Martini », inserito nel *Corriere della Sera*. Quale impressione! E gliene devo scrivere. Ma dove cominciare sentendo di avere tante cose da dirle? Leggendo, la commozione si faceva tale che, malgrado ogni sforzo per trattenermi, stante la presenza di un estraneo, ad ogni tratto le lagrime m'impedivano di proseguire. Il ritratto così vivo e verace fatto da Lei dell'anima di quel Santo rievocava fortissimamente i sentimenti caldissimi già vissuti, e non potevo più padroneggiarmi. E che ho da dirle della benevolenza colla quale Ella si è compiaciuto di esprimersi a mio riguardo? Non mi basta la parola per dimostrarle con quanta gratitudine io senta di doverle corrispondere.....

Lo stesso A. Luzio, nell'articolo citato, commenta largamente la grandissima stima che il Martini nutriva per l'Ardigò fino dai primi anni in cui lo aveva presso di sè.

« Sfogliando — egli scrive — il carteggio del Martini trovo un grosso pacco di lettere, su cui egli ha segnato di suo pugno: Parocchi e Ardigò. Quel *dossier* racchiude precisamente la storia della giovinezza di due condiscepoli, sortiti a così luminoso, ma così disforme avvenire; e l'esaminare quei documenti non m'è parso indiscreto, poichè ne esce illuminata di purissima luce la figura dell'eminente filosofo, di cui vanno giustamente orgogliosi l'Ateneo di Padova e il pensiero italiano....

« Il Parocchi, che mal dissimulava più tardi la sua sconfinata ambizione, aveva, a quanto pare, nella sua gioventù una non finta modestia e una accorata sfiducia nelle sue forze. Le prime prove fatte in discussioni pubbliche — alla scuola del famoso padre Passaglia — non erano state lusinghiere per lui; non si sentiva abbastanza padrone della parola: « la sua natura ed indole della sua mente » non gli sembrava adatta alle alte speculazioni filosofiche.... e perciò nel gennaio 1856 concludeva mestamente col pregare il Martini di farlo richiamare in patria, in ambiente più modesto, più consentaneo alle sue mediocri attitudini!

« Bastarono pochi anni a far sparire queste apprensioni del Parocchi: e i suoi colleghi di Mantova sentirono, a loro spese, quale acre smania di salire ad ogni costo lo invadesse. Postergando ogni riguardo di gratitudine, osteggiò in mille guise il Martini, che superiore personalmente ad ogni attacco, venne colpito ne' suoi protetti e nell'opera sua di vicario capitolare.

« Un bel giorno giunse fulmineo da Roma l'ordine al Martini di mettere alla porta tutti i professori del Seminario — rei di seguire le tradizioni del Tazzoli e di mostrarsi ben accetti al nuovo Governo italiano instaurato a Mantova —; e

fu convinzione generale che il colpo partisse dal Parocchi, contro il quale si levarono, da parte de' perseguitati, proteste fierissime ».

La nobiltà stessa dell'animo del Martini rendeva naturale e sacro l'attaccamento suo all'Ardigò; e questi lo ricambiava di eguale tenerezza scorgendo in lui l'esempio vivo delle più elette virtù, di quelle virtù stesse per le quali non fu benevola verso il Martini (e se ne hanno traccie pur nelle lettere riportate) la Curia romana.

« La curia di Roma — continua il Luzio — che lasciò sacrificare dall'Austria i preti-patrioti senza neppure un timido tentativo di salvarli, ha visto sempre malvolontieri l'apoteosi dei martiri di Belfiore; e non perdonò a mons. Luigi Martini d'aver scritto il *Confortatorio* — quell'aureo libro che, senza i suoi difetti di forma, avrebbe potuto persin superare il successo delle *Mie Prigioni* del Pellico.

Il *Confortatorio* — ne ho irrefragabili prove — corse il rischio d'esser messo all'indice! C'era a Roma tutta la buona intenzione di condannarlo, ma non s'ebbe il coraggio, temendo di sollevare in tutt'Italia un grido di sdegno. Ma la Congregazione dell'Indice non risparmiò amarezze ed umiliazioni al Martini, conturbandone la veneranda canizie e strappandogli la promessa di impedire — per quanto era in lui — la diffusione del libro. Quando il Martini morì, gli si trovarono circa duemila esemplari invenduti della ricercatissima opera!

La persecuzione al Martini non era soltanto un'offesa al sentimento italiano, ma anche un atto di sconoscenza sacrilega verso una di quelle angeliche creature che hanno maggiormente onorato la natura umana.

Mons. Luigi Martini ricorda il vescovo de' *Miserabili* di

Victor Hugo, con l'unica differenza che in lui s'incarnavano realmente le virtù immaginate da un poeta paradossale.

L'animo suo racchiudeva tesori di bontà inesauribile. Avrebbe potuto sdraiarsi nell'agiatezza, e fu sempre povero, perchè tutto il suo — denari, derrate, vesti — donava a' traviati, agli indigenti. Lo si incontrava non di rado con de' fagotti da portare in qualche stamberga: una notte le guardie, immaginando chi sa quale raggiro ladresco nascondesse un'ombra nera, curva sotto un pesante fardello, scopersero il Martini che recava a un malato il suo materasso.

In casa sua non v'era mai più d'un lenzuolo, più d'una camicia: e i ladri vi passeggiavano liberamente, fornendosi di quel che loro più talentasse. Se egli li coglieva sul fatto, l'unico suo rimbrotto consisteva nell'esclamare: « Perchè rubare quello che io vi avrei spontaneamente donato, appena richiesto? »

Una notte dei furfanti assalirono per via lui e il suo vicario: tra tutti due non avevano indosso che pochi spiccioli, e gli aggressori, imbestialiti, si sfogavano in bestemmie. Martini li redarguisce con una predica che ne tocca l'anima, se li conduce sino alla canonica, dove dà loro ogni ben di Dio — va a destare un ricco conoscente per ottenere in prestito un po' di denaro da regalare a quei malviventi, che gli avevano promesso, sinceramente commossi, di emendarsi.

La sua bontà ispirava simpatia anche ai pretoriani dell'Austria: ed egli potè avvertire in tempo — purtroppo inascoltato — il Tazzoli perchè provvedesse alla sua salvezza; ebbe più tardi dal Culoz un lascia-passare così formulato: « Dem Domherrn Martini wird gestattet zu jeder Zeit und Stunde die politisch Insitzenden zu besuchen ». (« Al signor canonico Martini viene concesso di visitare i detenuti politici a qualsiasi ora e tempo »).

Per alleviare la sorte dei prigionieri tutte le famiglie facevano capo al Martini, che raccolse religiosamente ogni memoria ed ogni reliquia de' martiri — da lui scortati al supplizio, soffocando eroicamente l'ambascia ineffabile del suo

cuore. Eran mesi e mesi di abbattimento, che susseguivano a quegli sforzi sovrumani su sè stesso.

Nè fu solo di fronte alle ferocie dell'oppressione straniera che emerse il coraggio del Martini: il suo ministero sacerdotale gli porse spesso occasione di applicare alla lettera — dinanzi a qualsiasi prepotente — i precetti che il cardinale Borromeo esponeva indarno a Don Abbondio.

La carriera di mons. Martini si inaugurò appunto con un episodio identico a quello su cui s'imperniano i *Promessi sposi.* Quand'era parroco a Levata, gli fu imposto con minaccie di morte da un don Rodrigo rurale di non celebrare certo matrimonio: e il Martini rispose affrettando le nozze, dopo avere predisposto il suo testamento, che si rinvenne ancora suggellato tra le sue carte, con la scritta: « da aprirsi in caso di mia uccisione ».

Poche ore di sonno, scarsissimo cibo, era quanto il Martini concedeva a sè stesso, a sollievo di una giornata piena di cure — spesa al tavolo, al confessionale, al letto d'infermi; nella sua salettina di ricevimento, sempre affollata di sollecitatori; nell'Istituto delle *Piccole derelitte*, da lui fondato e mantenuto con privazioni indicibili; e soprattutto nel Seminario vescovile, affidato alla sua direzione.

. . . .

Chi guardi l'austerità della vita, la purezza degli intenti dell'insigne filosofo mantovano, dovrà riconoscere quanto profonda e durevole traccia abbia lasciato su di lui l'esempio del Martini: quanto gli abbia giovato il crescere a quella scuola di tolleranza, di abnegazione, di carità evangelica esercitata senza riposo e senza ostentazione.

Certo per l'osservatore, per lo psicologo, è di grande interesse veder ravvicinate nella vita reale queste due figure in apparenza così diverse e che pur hanno tra loro un legame ideale, poichè l'Ardigò scrivendo la *Morale dei positivisti* dovè pensare melanconicamente ai miracoli di altruismo che il suo buon Martini aveva saputo attuare, senza sforzi di ragionamento, nella divina semplicità della sua fede.

« Religioso nel modo più ortodosso — scrisse stupendamente l'Ardigò del Martini — egli faceva consistere la sua religiosità soprattutto nel *sentimento eroico del bene.*

« Un dì nella sua breve passeggiata vespertina io l'accompagnavo, quando, giunti sulla piazza del pallone, egli si ferma a guardare la torre dello Zucchero, che di là si vede pendere alquanto, e dice a me: « Ma guarda che pende! Ci andresti tu lassù? » Ed io a rispondere: « *Bella fadiga!* » Ed egli allora: « E io proprio no. Mi sento le vertigini solo a pensarlo ». (Ed era vero, perchè di tempra più impressionabile di una giovinetta paurosa di tutto). Se non che dopo un po' di pausa soggiunse: « Ma però piano un poco: ci sarebbe un caso che vi andrei, cioè se vi fosse un qualche infelice lassù, che avesse bisogno dell'opera mia ». — « A queste parole — continua l'Ardigò — « io tacqui colpito da un senso di ammirazione, che mi commosse fino a venirmi le lagrime agli occhi. E feci questa riflessione: Quest'uomo non ha il coraggio d'un fanciullo, ma se gli si presenta l'idea di fare un benefizio, questa idea lo esalta, gli fa correre un fremito pei nervi, glieli tempera in modo che sente di potere più che qualunque altro coraggioso. Oh, sublimità dei sentimenti coraggiosi! Oh, sublimità degli uomini che per essi acquistano la virtù dell'eroismo, che li trasmuta in esseri diversi da tutti gli altri! »

E conclude:

« Solo così si può spiegare come il Martini potesse reggersi nell'accompagnare i sentenziati a morte, nell'accompagnare persino il giovane Grioli, che egli tanto amava. Avrebbe avuto coraggio una madre? »

IV.

Roberto Ardigò lasciava le insegne della fede non più sua, per rispetto a questa fede stessa, e in ossequio all'altra che in lui si era andata maturando.

Non *gettò* egli la tonaca per un impeto di folle passione, ma la *svestì* per una lenta elaborazione d'idee, lungo la quale l'urto facile contro le opposte dottrine avvalorava in lui la meditazione personale, e acuiva il bisogno di dare al pensiero un assetto definitivo, e di fare che a questo corrispondesse la stessa esteriorità della vita. Dovea necessariamente apparirgli, mano mano che il pungolo della critica gli svelava gli errori della dottrina filosofica tradizionale, l'insopportabilità d'ogni equivoco; doveva egli educare in sè stesso, così aspramente contrastato dai vecchi pressochè indomabili affetti, la forza del carattere quale era necessaria per abbandonare a qualsivoglia costo la via seguìta, e consacrare, con l'atto solenne dell'aperta conversione, il principio — che fu l'emblema di tutta la sua vita — della sovranità assoluta del vero. Basta leggere del resto la *confessione* ch'egli scrisse nel III vol. delle *Opere* (pag. 371-373 dell'ed. 1901), sopra accennata, per scorgere nell'impareggiabile semplicità del sentimento ivi impresso, la schiettezza con la quale si risolveva il dissidio di cui fu teatro la sua coscienza.

Gaetano Negri che fu dell'Ardigò ammiratore sincero, e che delle *Opere* di lui più volte nei suoi *Scritti* espresse un entusiastico giudizio, così ne tratteggiava la conversione:

" La liberazione, meglio ancora la scoperta ch'egli fece di sè stesso, è uno degli episodi più suggestivi ed interessanti nella storia del pensiero mo-

derno. Il pensatore, che era in lui, era stato così ben nascosto sotto il teologo, che, per lunghi anni, egli stèsso non si era accorto della sua esistenza. Ma, a poco a poco, il teologo si immiseriva, si dissolveva. Venne il momento in cui si sciolse del tutto, ed ecco apparve e rimase in piedi, libero nelle sue mosse, il pensatore, un pensatore fortissimo, conseguente, vigoroso, forse troppo originale, perchè gli sia resa la dovuta giustizia dal tempo e dal paese in cui vive.... Nella storia delle conversioni, la più interessante di tutte le storie, per chi voglia cogliere nei suoi movimenti segreti la vita dello spirito umano, io non vedo altra conversione, la quale, per la subitaneità della trasformazione radicale, sia paragonabile a questa dell'Ardigò, se non è quella che avvenne quasi or son venti secoli, sulla via di Damasco. — Nel momento in cui egli sentì che l'infinito non è fuori dell' universo, che l' infinito è nell'universo, e che, pertanto, il trascendente gli diventava inutile e dannoso, perchè non era una condizione per porre l'infinito, era, anzi, una condizione per escluderlo, in quel momento, la teologia, come un cadavere secolare, portato improvvisamente alla luce ed all'aria, cadde in polvere, ed il pensatore si trovò al fianco, al posto del cadavere, la viva figura della realtà „ (1).

Nessun motivo che non avesse origine dallo spirito d'indipendenza del pensiero (il cui svilupparsi

(1) *Nel 70.° anniversario di R. Ardigò.* Torino, Bocca, 1898.

l'Ardigò dovette anche alla copiosa lettura dei filosofi della Scolastica) determinò la crisi del suo spirito; ed è questo un fatto che caratterizza la sua conversione, rendendola essenzialmente umana e splendidamente *spirituale*. Non la determinava per sè stessa l'ostilità del Clero e della Curia, chè questa ostilità era già l'effetto del primo accento di ribellione ch'egli aveva pronunciato fino dal 1869; nè influì punto, come si volle insinuare dai malevoli, il dispetto per vedersi superare nella gerarchia ecclesiastica dal suo competitore Parocchi. Basti considerare, a questo proposito, che il Parocchi nell'aprile 1871, quando l'Ardigò svestiva l'abito, non era che il semplice parroco di S. Gervasio, essendo stato creato vescovo solo il 4 ottobre successivo. Del resto non è inutile riferire, contro la stolta calunnia, la risposta che dava lo stesso Ardigò, e che fu pubblicata nel *Risveglio liberale* di Mantova del 1° marzo 1903.

« Correre il palio a chi salisse più presto i gradini della gerarchia ecclesiastica? Ma che! Una sola fu sempre la preoccupazione della mia vita: quella di avere l'agio di attendere a' miei studi prediletti. Aspirare io a fare il vescovo? Per carità! Piuttosto rimanere sempre, come pure sono stato da principio, un semplice maestro elementare. Ah sì! L'Articolista non lo immagina il temperamento che sono io.

Per anni e anni a Mantova (e mi rallegro tutto a pensarvi e come a un tempo di vita proprio secondo i miei gusti), finita la scuola alle 3 o alle 4 dopo il pomeriggio, e mangiato un poco a casa, io usciva dalle porte della città con un libro in tasca e carta e matita, e mi aggirava solitario, a mio

agio, senza seccature attorno, fosse pure d'estate col gran caldo, sulle rive dei laghi, fermandomi talvolta in qualche insenatura ombrosa delle alture che li circondano, e preparandomi in mente il tratto del mio libro in formazione che doveva far seguito ai tratti già scritti. E sull'imbrunire, lieto del fardello delle fatte meditazioni che portava meco, tornava, tutto polveroso e inzaccherato, a casa a fare un po' di cena, per passare poi al Caffè del Corso a giuocare un paio d'ore al bigliardo. E quindi una buona dormita, e alzarmi la mattina assai per tempo a scrivere quanto aveva pensato il pomeriggio precedente, e godere così che un po' alla volta venisse fuori un libro da lanciare al pubblico, come una sfida ai pregiudizi tradizionali; di lanciarla colla fiducia confortantissima della più salda e imperitura convinzione. Altro che il gusto di fare il vescovo! »

La conversione dell'Ardigò fu (valga il ripeterlo) un omaggio alla sincerità della fede stessa religiosa; e questa egli amò anche più tardi come un dolce ricordo, e la rispettò sempre scrupolosamente in coloro che in sè la custodiscono come un tesoro del proprio spirito.

Incontratosi un giorno a Mantova, nei primi anni della conversione, in un suo affezionato amico, Don Squarza, questi gli chiese trepidante: " Ma è dunque la scienza contro la fede? „ L'Ardigò non rispose con il sarcasmo dell'ateo di professione, o come, diciamolo pure, avrebbe risposto un fanatico della fede, ma con il garbo e il senso positivo e umano del psicologo, interprete sagace dei segreti dello spirito: rispose così da non privare quell' anima verginale della quiete che le dava la fede. " Sarei stato —

egli mi diceva — verso lui crudele, come verso il Martini, la madre, la sorella mia, se in qualunque modo mi fossi mostrato ostile contro la fede che li confortava. „

È tradizionale a Padova, dov'egli insegna oramai da più che 25 anni, la sua fine e costante tolleranza verso gli uomini religiosi. Se ne fece un cenno anche recentemente, in due articoli, il primo del prof. Alessandro Levi, l'altro del dott. Ludovico Limentani, i quali, avendone per più anni seguìto il corso delle lezioni, sono tanto buoni testimoni, quanto sono dell'Ardigò valenti discepoli:

« Mai un dì quest'uomo, — così il Levi — che ha scritto tante opere belle, che ha compiuto tante cose grandi (la sola sua conversione è tale atto, che avrebbe potuto gonfiare d'orgoglio tanti cuori men semplici e puri del suo!) mai quest'uomo parlò di sè o dei suoi lavori ai suoi scolari. Mai un istante i molti sacerdoti, che devono frequentare le sue lezioni, udirono dalla sua bocca una parola men che rispettosa per la loro veste, men che deferente per la loro fede. Un giorno in iscuola, iniziatasi una discussione (una lezione per settimana era destinata alla dilucidazione delle nozioni esposte antecedentemente, e alla critica di esse) un giovane sacerdote espose, con tono battagliero, le sue idee naturalmente contrarie alle opinioni dell'Ardigò. Questi si mostrò pieno di benevolenza per l'ardente contradittore, dicendogli che apprezzava la sua sincerità, che egli stesso aveva una volta condiviso quelle medesime credenze, e che si compiaceva di vederle sostenute da altri con quella stessa franchezza, con cui il progresso del suo pensiero avea portato lui ad esporre idee diverse e contrarie, quelle convinzioni che un tempo a lui stesso erano state care. » (*Gazzetta di Venezia*, 11 febbraio 1906).

E il Limentani:

« A Padova, la figura forte e soave del vecchio glorioso e modesto ebbe tosto ragione delle diffidenze e dei sospetti fomentati dallo spirito settario, e sempre egli vide intorno alla sua cattedra frequente e severo concorso di giovani. Aspettavano molti, anche in buona fede, con desiderio o con paura, di trovare in lui un bestemmiatore volgare che irridesse alle cose sacre o sfruttasse ambiziosamente la nobiltà della sua rinuncia eroica a fine di richiamo o si servisse delle lezioni di storia della filosofia come di un pretesto per fare propaganda di ateismo o, che sarebbe stato peggio, di anticlericalismo.

« Li ingannava la paura o il desiderio: e dovette prenderli grande stupore quando videro ch'egli si limitava a ricostruir nelle loro linee più generali e a lumeggiare con sobrie considerazioni critiche le concezioni filosofiche maggiori, sempre studiandosi di non mettere in rilievo, nonostante le frequenti esortazioni dei discepoli, l'opera propria, i resultati originali del suo pensiero fecondo. E questo è tanto vero che dei molti ecclesiastici inscritti nella facoltà di lettere della Università di Padova quasi tutti quelli che aspirarono alla laurea di filosofia presentarono a Roberto Ardigò le loro dissertazioni. Tanto può la bontà del cuore unita con la grandezza dell'intelletto! » (*Il Resto del Carlino*, 13 febbraio 1906).

Rispettò la fede ingenua della sorella Olimpia, nella quale vide riflettersi per lunghi anni (1) la fede santa della madre morta; e la rispettò pure in coloro

---

(1) Olimpia moriva a Padova di anni 70 nel 1903. Degli altri tre fratelli, uno, Giovanni, era morto di circa otto anni a Mantova; Federico, che combattè a S. Martino nell'esercito regolare, a Capua con Garibaldi, morì di circa 30 anni intorno al 1890 a Somaglia nel Lodigiano, dove era farmacista; Giulio, intagliatore in legno, morì a Padova di anni 72 nel 1904.

che lungi dal ricambiare di egual sentimento la fede sua, cercarono (e incessantemente) di turbarla, talora toccando, con parola profanatrice, i sentimenti più sacri, e tentando pur con l'insidia la serena fortezza del suo carattere.

V.

Pari al senso della più mite e delicata tolleranza delle altrui opinioni religiose, è nell'Ardigò il sentimento della indipendenza. E poichè chi è forte di virtù non infinta sa di poterla anche apertamente dichiarare, con quell'orgoglio ch'è diritto dei saggi, dichiarò egli stesso (contro un'altra delle molteplici malignazioni di cui il suo nome fu bersaglio) di non essersi mai inchinato ad alcuno — come vorrebbe l'uso — in ragione del suo potere: “ anzi — egli dice — non ho mai temuto di chiamarmi indipendente, non solo dal governo (che si può fare senza rischio) ma anche delle sêtte e dai partiti dominanti, che sono quelli in Italia, onde uno può avere dei vantaggi, e può salvarsi dalle persecuzioni „ (*L'Adriatico* del 3 settembre 1903).

Nessuno può disconoscere nell'Ardigò questa sua virtù; ed è superfluo riportare qui qualcuno dei molti scritti che apparvero di quando in quando come a celebrare in riparazione alla miseria morale dei più (che vuole essere grandezza ed è spesso

protervia), le doti insigni del nostro amato maestro. Solo riporterò, come sintetica espressione di un consenso che si può ormai considerare come universale, un cenno che si legge nel giornale *Il Veneto* del 28 gennaio 1906:

« Tutti amano il mite vegliardo, il probo uomo, sempre pronto a lenire un dolore con dolce parola e, dove può (debba pur costargli un sacrificio), con pronta opera. Nella bianca testa di Lui, coronata dall'aureola di grande filosofo, che gli stranieri medesimi gli hanno decretata, ferve tuttora il giovanile entusiasmo della scienza. Poco, assai poco è stato il compenso delle lunghe vigilie dell'Ardigò, solitario ora, come sempre: a Lui non si schiusero le aurate porte dei supremi Consigli e delle solenni assemblee legislative. Quando, avanzandosi gli anni della vecchiezza, il maestro aveva maggior bisogno di comoda vita, niente chiese, e niente ebbe. Fu insignito, è vero, di alcuno di quegli onori, a cui tanti imberbi pare che giungano per diritto divino! (1) Egli continuò tranquillo nella sua via, meditando e scrivendo: due operazioni da lui giammai disgiunte. Fu senza agiatezza, e tale resta a 78 anni; meritava sommi onori, e non li ebbe. Ma il vecchio maestro, a cui gli anni non fiaccarono la mente, sa che giovani e provetti pensatori lo tengono per duce, ed è sua grande consolazione a forti pugne del pensiero guidare tuttora i forti. »

Nel lenire anche con l'opera (sebbene gli sia sempre stata crudamente contesa dalle modestissime con-

---

(1) Si accenna alla nomina a socio corrispondente dell'Accademia dei Lincei, che l'A. ebbe a 76 anni, dopochè la proposta di accoglierlo nell'alto consesso fu più volte respinta.

Il giorno 21 aprile 1906 R. Ardigò fu nominato socio corrispondente dell'*Istituto di Francia* (Accademia di scienze morali e politiche); e successivamente ebbe la nomina molto onorifica di socio onorario dell'*Istituto Veneto.*

dizioni economiche) i dolori altrui, e nel soccorrere tacitamente agli altrui bisogni, egli riproduce il luminoso esempio offertogli dal Martini, dimostrando col fatto ciò ch'egli scrisse nella *Morale dei positivisti* circa le virtù umane, che, cioè queste, quando sono sincere, sussistono per sè medesime, e più nobili, all'infuori d'ogni apostolato religioso, d'ogni speranza di premio.

Degli onori, e del denaro (1), l'Ardigò non si dette mai pensiero, come di cose che fossero troppo al di sotto delle sue cure maggiori, che furono costantemente per gli studi e per le opere della privata bontà.

« D'altra parte, meglio così!
La scusa che resta sempre a' suoi avversari implacabili — che cioè non fu da lui mosso mai un dito per ottenere dignità, cariche, onori, è in pari tempo il vanto più bello di Roberto Ardigò. Qual cosa mai più splendida del suo superbo isolamento? Oh, se egli avesse voluto, dopo aver gettato la tonaca, prendere atteggiamenti eroici e chieder l'applauso delle folle al suo gesto: se egli avesse limosinato il favore e l'appoggio delle sette razionalistiche, dei Sant'Uffizi del laicismo liberale, quanto facile sarebbe stato a lui percorrere tutto il *cursus honorum!* Ma Roberto Ardigò è troppo superiore alle piccole miserie e alle piccole viltà dell'opportunismo faccendiere. »

(*La Libertà*, Padova, 18 maggio 1904).

Allo stesso amore d'indipendenza, e al disdegno

(1) Cfr. *Nel 70.° Anniv.* già cit., pag. 262

d'ogni compromesso, come pure all'abito della solitudine, conforme alla quiete feconda del suo infaticato pensiero, devesi la costante riluttanza dell'Ardigò a militare nelle lotte politiche. Professò sempre, in verità, sentimenti democratici (dei quali sfolgora pure talora l'opera sua di scrittore), ma si tenne sempre con ingenua fierezza nella purità dei suoi ideali squisitamente *umani*, rifuggendo dalle meschine contese. Così quando il partito ultra-democratico di Mantova nel 1883 decretò di non associarsi a coloro che volevano prendere parte al pellegrinaggio alla tomba di Vittorio Emanuele a Roma, egli per contro aderì, senza temere le ire del partito prevalente. “ Male — egli osserva — mi saprei orientare nell'attuale confusionismo politico „. E al Luzio così scriveva il 5 dicembre 1883: “.... Evviva le posizioni nette: chi le vede, le ama, e sa tenervisi come lei. Chi ha corpo ed anima per vedere ed amare le posizioni nette indovina infallibilmente la propria e quella degli altri „.

Al Luzio stesso che nell'anno successivo gli comunicava il proposito di sostenerne la candidatura al Consiglio comunale di Mantova, così scriveva il 5 luglio (1884):

Preg.mo Signor Luzio,

Le sono gratissimo della lettera che si è compiaciuto di scrivermi. Ringrazio il Comitato per la proposta onorevolissima che mi fa. E nulla mi impedirebbe di assentirvi, se non fosse il proposito di non accettare più mai, qualunque cosa

avvenga, nessun incarico pubblico. E in questo proposito tanto più sono fermo quanto meno mia è la colpa di essermici deciso. L'esperienza mi ha dimostrato che la mia opera sarebbe avversata infallibilmente tanto a destra quanto a sinistra. Sopratutto penso oggi che, vecchio ormai e stanco, il poco di tempo e di forze che mi resta non devo sciuparlo in ciò che, per fruttare, dipende dal suffragio altrui, che sempre mi fu negato; e devo invece impiegarlo in ciò che, per essere utile, non ha bisogno del permesso degli altri.

Io credo Lei un galantuomo e un uomo serio; dirò di più, La credo più radicale di molti sedicenti democratici. Per questo mi prendo la libertà di esprimermi apertamente. Molti si chiamano democratici e non sono che arruffoni sciocchi, che è per me la specie più antipatica che esista.

Amo la vita in disparte. Non mi rincrescerebbe neanche che nessuno si accorgesse che sono al mondo. E oso sperare che Ella non trovi riprovevole questo mio sentimento.

Suo devot.mo
Prof. ROBERTO ARDIGÒ.

Dell'Ardigò si disse un tempo ch'egli politicamente era " crispino ". Interpellato su questo argomento egli mi rilasciava nel 1904 la seguente *nota*:

Io era, fino dalla sua fondazione, nel Circolo *Cairoli* presieduto dal professore, ora deputato Alessio; e vi ho votato il Programma: un programma non certo crispino, come si fa valere ora la parola. E s'è dato, che una volta (nove anni fa), in un momento di movimenti generali, da me ritenuti anarchici, credendo io pericoloso per la nostra libertà promuovere una crisi nel governo, mi dichiarai non favorevole ad una deliberazione del Circolo; approfittando poi della occasione per cavarmi al tutto dalla politica, per la quale non ho inclinazione: mantenendomi però sempre anche in seguito, e

fino al presente, in istretta e viva amicizia e comunanza di aspirazioni cogli antichi compagni.

Questa, e non altra, è la verità vera. Che crispino d'Egitto! Io non sono che un uomo che vuole esser libero: un uomo che odia le tirannie, tanto quelle di sopra quanto quelle di sotto: un uomo che, essendo fuori di ogni partito, non ha bisogno di venire a transazioni colla coscienza, come troppi di quelli che vi sono impegnati.

Roberto Ardigò.

Anche quand'era sacerdote si dimostrò patriota, e incuorò per es., nella vigilia della battaglia di Goito, i soldati di G. Pepe, pur essendo la sua salute in quell'epoca assai sofferente. Del suo sentimento patrio attesta anche la lettera che segue, di Monsignor Martini:

Mantova, 17 giugno 1867.

Rev.mo e caro Canonico,

Se la funzione di Sabbato sacra agli uccisi di Belfiore, che doveano essere trasportati dai loro concittadini alle loro patrie riescì magnifica, ordinata, soddisfacente, commoventissima, il merito è della vostra mente e del vostro cuore. Abbiatevi quindi per parte mia le grazie più sincere e profonde, e aggraditele anche per parte delle singole Commissioni, e dei cittadini, i quali furono non solamente soddisfatti, ma, che è più, commossi, da non avere termine per manifestare la sodisfazione, e la gioia del loro animo. Iddio munificentissimo ve ne rimeriti, e vi consenta una corona di gloria, e di benedizione imperitura.

Luigi Martini.

VI.

Tali virtù dell' animo, congiunte a quelle della mente, procurarono all'Ardigò, con l'affetto e l'ammirazione di quanti lo conobbero, le più calde simpatie anche di uomini di altissimo valore, dei quali ricorderò Alberto Mario. Questi gli fu amico, e assai desiderò, e molto spesso gli richiese la collaborazione alla Rivista *La lega della democrazia*, da lui diretta.

Delle molte lettere del Mario all'Ardigò, riporterò solo, per brevità, qualche brano:

Lendinara, 20 agosto '79.

Illustre e carissimo Professore,

Ho ricevuto il suo magnifico volume — La Morale — ch'Ella si compiacque di donarmi scrivendo sulla prima pagina parole tanto cortesi al mio indirizzo. Lo lessi sulla *Rivista*. Lo rileggerò anche perchè Ella vi aggiunse cinque capitoli sulla Sociologia, che incoronano l'edificio. Bravo, professore. Ella è il primo tra i filosofi italiani, ed io non sarò contento se non quando la risaprò chiamato alla cattedra di filosofia dell'Università di Roma. Una stretta di mano dal suo amico

ALBERTO MARIO.

E in altra lettera del 2 dicembre del medesimo anno:

« Parlai ieri di Lei al De Sanctis, facendo le meraviglie che un uomo suo pari non sia assunto ad una cattedra di Università. Il Ministero ordinò subito l'acquisto dei suoi libri ».

E in altra ancora:

« Ella personifica la più elevata parola della filosofia in Italia ».

Ma io devo rinunciare a esporre più a lungo le prove dell'ammirazione di cui chiunque lo ebbe vicino, e anche chi soltanto intese di lui onestamente parlare, ne circonda la veneranda figura: non debbo però tralasciare del tutto le singolari manifestazioni di devozione che furono rese all'Ardigò sia dal paesello nativo, sia da Mantova e da Padova.

Quasi nessuno dei buoni villici di Casteldidone conobbe di persona il conterraneo; ma tutti ne ammirano commossi il busto religiosamente custodito nell'atrio di quel municipio; tutti additano con orgoglio la rustica casetta dov' egli ebbe i natali, e si compiacciono d'aver intitolato la via dov'essa sorge, al nome di lui; tutti intuiscono nella rozza fantasia la grandezza dell'uomo.

Mantova conta il lungo soggiorno dell'Ardigò come uno dei titoli migliori di decoro cittadino; e al nome venerato s'intitolarono in Mantova più istituzioni. Questo comune sentimento, che non sopporta differenze di parte politica, fu poi solennemente sancito con la proclamazione di R. Ardigò a cittadino onorario di Mantova (27 luglio 1904).

Fu una proclamazione entusiastica; nè occorre che qui riferiamo l'elogio che in quell' occasione si fece del nuovo cittadino, e che venne riprodotto in

una splendida pergamena offertagli solennemente, poco dopo, in Padova.

Padova festeggiò il 70° anniversario dell'Ardigò nel 1898 molto solennemente, e con largo consenso e affluire di colleghi e di cittadini. In quell'occasione gli fu offerto, per oblazioni degli ammiratori, uno splendido busto in bronzo (opera dello scultore Ramazzotti) con scolpito il motto *Verum ipsum factum* (è la formula del suo positivismo); e fu pure pubblicato un volume, per cura del prof. A. Groppali e mia, che aveva appunto per titolo *Nel 70° anniversario di R. Ardigò* (Torino, Bocca), e che conteneva scritti, la maggior parte d'indole filosofica, che avevamo raccolti per l'occasione (1).

Quelle onoranze riuscirono un vero plebiscito, e non soltanto di Padova, poichè moltissime furono le adesioni giunte di fuori. L'Aula Magna dell'Università in quel giorno (28 gennaio 1898) era gremita, e riscossero molti applausi i discorsi che vi lessero il prof. A. De Giovanni, rettore dell'Università, e i professori V. Crescini e A. Tamassia. Non ci possiamo astenere dal riferirne qui qualche squarcio. " La vita

(1) Collaborarono: G. Negri, G. Tarozzi, A. Loria, G. Fano, A. Faggi, V. Benini, G. Dandolo, G. Marchesini, A. Gazzani, A. Groppali, F. Puglia, L. Friso, G. D'Aguanno, G. Ferrero, A. Asturaro, E. Ferri, A. Ghisleri, G. Sergi, I. Montalto. E si trattò sia dell'opera generale dell'Ardigò (Tarozzi, Benini, D'Aguanno) sia di argomenti speciali ad essa attinenti, come dell'indistinto (Marchesini), della psicologia (Loria, Faggi, Dandolo, Sergi, Montalto), della sociologia (Groppali, Puglia, Asturaro), sia di altri argomenti, non escluso il fatto della conversione (Negri) e l'insegnamento liceale dell'A. avendone E. Ferri — che fu suo discepolo al Liceo di Mantova, con il Loria e il Fano — evocati i ricordi.

di lui — disse il Crescini — fu un intimo dramma, che non scintilla agli occhi del volgo di esterni bagliori, ma in sè rappresenta ed accoglie il profondo rivolgimento dello spirito moderno..... Privilegiato quasi di una perpetua giovinezza del pensiero, eretto e severo nella dignità della veneranda figura, Roberto Ardigò passa il varco dei settanta illeso e forte, spargendo a sè intorno il candido lume della saggezza tranquilla e della immacolata coscienza. Non la folla dei discepoli soltanto, ma la città intera, che va superba del suo soggiorno, lo vede, lo addita, lo ammira: passa egli, modesto e buono, e par che da lui si muova come un'aura confortatrice che purifica ed eleva „. E il Tamassia rivolgeva felicemente all'Ardigò educatore queste parole: “ Voi tracciaste con conscia esperienza per quali vie la scuola può divenir fonte di forza e di coltura, non strumento di tortura o garrulità di vane pedanterie; per quali vie le nuove generazioni, redente nelle anime e ringagliardite di nervi, potranno rompere e fugare la tenebre e la prostrazione presente..... Il vostro nome suona non soltanto speranza e precetto della scienza pura, ma ancora affermazione dei diritti della ragione umana contro tutte le tirannie, contro tutte le corruzioni, contro tutte le viltà „.

VII.

Nel volume citato Enrico Ferri evocava, come dicemmo, i " ricordi liceali „ del Maestro suo, alla cui scuola egli fu dopo il 1871. " Io divenni — egli scrive — suo scolaro senza conoscere, per i miei 15 anni appena compiuti, tutta l'importanza morale, scientifica e sociale dell' atto compiuto dal nostro professore di filosofia. Ho seguito quindi le sue lezioni, senza preconcetti e senza preoccupazioni, e vi trovai subito un nutrimento cerebrale, che decise della mia orientazione scientifica per tutta la vita, risparmiandomi l'immane fatica, che pur troppo capita a tanti, di dovere poi disimparare e dimenticare la metafisica inoculata dai primi maestri, e di cui il *virus* non si elimina mai completamente dalle cellule cerebrali..... Senza lo stipendio di canonico, dovendo provvedere alla madre, alla sorella, ai suoi studi, il magro stipendio liceale non gli poteva bastare. Ed egli fu costretto per molti anni a guadagnarsi poche centinaia di franchi all'anno, logorandosi coll'insegnare molte ore di grammatica tedesca nell'Istituto tecnico, mentre tanti sedicenti filosofi, sol perchè legano il padrone dove vuole l'asino, ingrassavano e ingrassano alla greppia ortodossa!... A Roberto Ardigò, oltre l'insegnamento scientifico e, più ancora, oltre l'orientazione positiva del pensiero, io devo anche l'insegnamento morale datomi col

suo esempio, quando si liberò dalla preoccupazione del denaro e sfidò la miseria, pur di affermare le sue idee scientifiche eterodosse. Esempio infinitamente più grande, massime in un paese come il nostro, dove l'ingegno corre abbandonato per i rigagnoli dei villaggi, ma la forza di volontà, la costanza dei propositi, lo spirito di sacrificio, sono troppo scarsi e sono causa dominante dei tanti nostri malanni. — A questi noi possiamo, per ora, opporre la fede sicura, che le cambiate condizioni sociali del mondo civile e d'Italia, favoriscano sempre più lo sviluppo e l'affermazione di uomini, che, come Roberto Ardigò, alla potenza dell'ingegno uniscano l'energia del volere e il coraggio del vero, così nelle speculazioni filosofiche come nelle affermazioni palpitanti della vita sociale „ (pag. 249-252).

E Giulio Fano: “ Per me lo considero come il mio iniziatore agli studi fisiologici.... Probabilmente non sarei fisiologo, e certamente lo sarei in modo diverso se non fossi stato allievo di Ardigò „ (pag. 26) “ .... Certo quelle sue lezioni erano un fatto del tutto nuovo per le scuole secondarie del nostro paese, sicchè si può affermare che prima di noi nessuno aveva avuto tale una preparazione scientifica in un liceo italiano „ (id.) “ A me ora, come quasi a tutti, probabilmente, sembra impossibile che si possa pensare altrimenti; ma allora, che rivelazione! E quale preparazione per chi si voleva dedicare agli studi sperimentali! Che potente arma di analisi e di critica ci era data nelle mani! E quanto accento di

convinzione in ciò che egli ci diceva! Come si sentiva l'uomo che ci dava il frutto non solo dei suoi studi, ma delle sue lotte interne; come si capiva che quelle idee, per penetrare e per svilupparsi in quel poderoso cervello, avevanò dovuto vincere gli attriti interni di una cerebrazione che era stata assai diversamente orientata! Quanto dominio sopra sè stesso e quante inibizioni sforzate!... Ma oltrechè un indirizzo di soda e positiva critica, noi abbiamo assorbito, dalla calda, inspirata e feconda párola di Roberto Ardigò, un vivo entusiasmo per gli studi filosofici. Parlo in plurale perchè in questo caso mi sento vibrare all' unisono con parecchi fra gli allievi dell'Ardigò, che pure hanno seguito vie diverse dalla mia „ (pag. 27-28).

Ma l'indirizzo positivo e critico che l'Ardigò dava al suo insegnamento della filosofia nel liceo di Mantova, e che riuscì tanto benefico al rinnovamento della cultura italiana, fu aspramente redarguito, sul finire del 1880, dal Segretario generale del Ministro della P. I. Francesco De Sanctis, il quale ammoniva il professore a dare alle lezioni una forma *dommatica*, per non offendere il sentimento delle famiglie. Di ciò si narra dall' Ardigò stesso nel VI Vol. delle *Opere filosofiche* (1894) dove è pure pubblicata la difesa che allora faceva, dell'Ardigò, Alberto Mario, insieme alle preziose osservazioni di metodologia didattica con le quali il professore incriminato giustificava il suo insegnamento.

Allo sciocco richiamo e alle ire di religione e di

scuola che segretamente tormentavano il nome e l'opera del valente insegnante e dell'insigne scrittore, fece degno contrasto e riparò la nomina che coraggiosamente Guido Baccelli conferiva all'Ardigò nel gennaio 1881, chiamandolo a insegnare la storia della filosofia nello Studio glorioso di Padova. Fu quello un atto universalmente riconosciuto di vera giustizia, fu un omaggio degnamente reso non soltanto alla libertà del pensiero, ma altresì alla dignità degli studi. E quella nomina giungeva a lui quando " era già rassegnato a rimanere al liceo, fino all' ultimo, dopo le prove inutilmente tentate per uscirne „ (1).

La prelezione, letta nell'Aula Magna, fu accolta con plauso caloroso, invano contrastato da uno dei tanti libelli famosi che in quell'epoca videro sinistramente la luce (2).

---

(1) *Lo studio della storia della filosofia*. Prelezione letta l'11 febbraio 1881, (pubblicata nel Vol. 2° delle *Opere*). Con l'accenno dignitoso alle «prove inutilmente tentate» l'A. si riferiva ai concorsi ai quali egli aveva partecipato, avendo a giudici, in gran parte, i proprî avversarî in filosofia. — Scrive egregiamente in proposito il Ghisleri: «Non meno alto ammonimento viene ai giovani dal fatto, che, nè per repulse, nè per allettamenti, mai (l'A.) si lasciò disviare dal solco tracciatogli dal suo proprio pensiero e dalla sua coscienza. Quanti piegano e transigono, studiando di rabbonire (se non anche talvolta discendono fino all'adulazione) i cerberi delle commissioni esaminatrici, venendo a patti colle opinioni dominanti, escogitando eclettismi e dottrine ambigue — di piccole dissimulazioni, e di calcolati silenzi, facendo usbergo alla propria viltà! Filosofi non sono costoro nè uomini. La filosofia è milizia: tale l'intesero i nostri grandi italiani, non pure del secolo XV e del XVII, ma i nostri maggiori, benchè poco letti e ricordati, del secolo presente, nella cui famiglia ben ha diritto di porsi, illustre consanguineo, l'Ardigò.... In tutti i nostri pensatori più forti abita questo spirito eroico della verità, che affronta sereno, e senza piegare, il proprio destino, o sia desso la noncuranza, o l'ingratitudine, o il martirio.» (*Nel 70°* ecc. pag. 257-258).

(2) Non soltanto si pubblicarono in quell'epoca contro l'Ardigò libelli fero-

È memorabile — nè sapremmo tacerne, chè il fatto interessa la storia della cultura in Italia — la difesa che l'on Baccelli pronunciò nella Camera dei deputati, nella seduta del 1° febbraio 1881, dell'atto suo, contro il quale aveva sollevate obbiezioni l'on. Massari, chiamando la nomina dell'Ardigò la " glorificazione dell'ateismo ". Il Baccelli protestò che " il banco di ministro non aveva cambiato l' intelletto suo ". " Dal mio seggio di deputato — egli proseguiva — più d'una volta ho avuto occasione d' inchinarmi a quella grande conquista del consorzio civile, che è la libertà di coscienza. Lo Stato non è nè ateo nè teista, nè materialista nè spiritualista; e difatti l'on. Massari non potrà trovare un verbo in quel telegramma, che possa riferirsi a queste dottrine. L'on. Massari troverà un ministro che ha voluto rendere un piccolo omaggio a un gran sapiente italiano. E se io potessi dire a lui, senza annoiare la Camera, tutte le ragioni, che mi determinarono a quella forma, io sarei convinto che da lui e dall'on. Bortolucci sino all'on. Bovio l'applauso sarebbe

---

cemente rabbiosi, ma l'ira clericale che allora in Padova dominava, gli valse l'impossibilità di trovare una stanza d'alloggio. Si volle che l'eretico fosse (e non si crederebbe!) ripudiato e vilipeso. Ebbe cortese alloggio, nel frangente, dal collega prof. Francesco Pullè. Quando poi gli riuscì di trovare la sospirata ospitalità mercenaria, in una stanza modestissima d'una via secondaria della città, un inquilino della casa di prospetto protestò, e mutò subito abitazione; e la donna affitta-camere venne aspramente redarguita da un pio sacerdote, che voleva imporle di sfrattare il nuovo inquilino. Essa resistette alle intimidazioni, adducendo a scusa che per vivere dovea pur affittare le sue stanze; ed ebbe poi anche l'ardire di dichiarare che essa non aveva mai avuto in sua casa un inquilino di cui potesse meglio lodarsi!

unanime ed il consentimento generale, tanta era la necessità di quella forma, tanto era meritata la lode. Ed anzi potrò aggiungere, che i giudici di quel valore (dappoichè l'on. Massari toglie quella capacità al Ministro), i giudici di quel valore indiscutibile ed alto si assidono precisamente sui suoi banchi. — Ma poi, on. Massari, pur fatte queste dichiarazioni, crede ella che il governo debba mettersi una benda sugli occhi e, sebbene nel più alto rispetto dei convincimenti antitetici ed opposti in materia di credenze religiose, non debba impensierirsi di qualche fatto che, lentamente preparato nelle ombre, un giorno può scoppiare a danno delle istituzioni del nostro paese, appunto perchè quella libertà, della quale tutti noi conquistammo il tesoro, e la vogliamo a tutti concessa, potrebbe, negli estremi passi del soldato cieco della fede, fare di lui un parricida, nè potrebbe levarglisi contro che il soldato della scienza? Se dalla cattedra secolare di Pietro, circondata in Roma di sovrane guarentigie, il Pontefice bandisce ai credenti nella sfera dell'incomprensibile la necessità della fede, è mestieri che il governo del re, dai suoi palladii scientifici, diffonda la luce dell'umano sapere e ne affermi impavido gli ineluttabili acquisti. — Passando serenamente tra queste linee non si urta nessuno. Il governo procede sicuro, è al disopra di tutte le questioni e di tutte le attinenze delle questioni filosofiche coi diversi partiti „. Il discorso sereno e coraggioso del ministro fu spesso interrotto da approvazioni e da applausi.

L'insegnamento universitario dell'Ardigò proseguì sempre con lo stesso metodo positivo e critico, didatticamente perfetto, ch'egli aveva tenuto al Liceo. Le sue lezioni di storia della filosofia sono, si può dire, implicitamente (e con efficacia ancor maggiore) lezioni di metodo pedagogico. Le massime di didattica ch'egli espose nell'aureo libro *La scienza dell'educazione*, sono quelle massime a cui si deve il frutto delle sue lezioni, nella cui architettura logica, pazientemente preparata, si rispecchia come il senso della esattezza mentale, così l'intento scrupoloso di giovare, parcamente ma sicuramente e stabilmente, alla cultura dei numerosi discepoli. Nessun ingombro, in esse, di minuti particolari svianti dalle idee essenziali: nessuno sfoggio di evanescente erudizione. Chi le ascolta *deve*, ascoltandole, comprendere, e *deve* poter ritenere, e avviarsi con preciso indirizzo a ulteriori ricerche. Così è tolta alla materia ogni aridità, perchè non è arido quell'insieme di cognizioni storiche che s'intrecciano visibilmente fra loro, e si conseguono; non è aridità mai la chiarezza, nè l'esemplificazione di cui l'Ardigò si vale (spesso anche per mezzo di geniali analogie) con rara abilità di maestro.

Non si cancellerà mai in me, che assistetti negli anni 1887-1888 alle lezioni dell'Ardigò (mi si consenta questo caro ricordo) l'impressione profonda che ne ricevevo, appunto per il metodo rigoroso, e per la compiacenza che provavo di capire chiaramente ciò che altrimenti mi sarebbe forse, nel novi-

ziato filosofico, rimasto oscuro. Ogni lezione era per il mio spirito una vera festa, e male tolleravo il tempo dell'attesa dall'una lezione all'altra. Egli appunto, con le lezioni, che mi fecero ben presto sentire il bisogno di studiarne le opere, mi insinuò la passione ardente agli studi filosofici, fino dalla prima giovinezza, e da lui, guida amorosa d'ogni studioso che a lui ricorra per conforto e consiglio, ebbi sempre preziosissimo aiuto.

VIII.

La vita di R. Ardigò è pensiero. Ogni ostacolo alla continuata attività riflessiva, fosse pure il bisogno naturale del sonno, gli è penoso. Alla meditazione, materiata sempre di dati concreti di osservazione e di scienza, egli dedica pressochè tutto il suo tempo, dalle ore primissime del giorno. Ed è una gioia, gioia grande per lui, ogni pensiero nuovo, ogni osservazione integrativa d'un determinato ordine di concepimenti; è un trionfo ogni veduta filosofica che gli si presenti come atta a districare un problema, a corroborare una soluzione, a superare una difficoltà. L'epoca che ai più degl'insegnanti è cara lusinga al riposo, per lui è lietamente significativa soltanto di libero e intenso lavoro, di allenamento intellettuale; e ad essa, alle vacanze, riserva l'esecuzione di piani ideali già divisati, che pur si vanno a poco a poco maturando durante le occupazioni della scuola. Nel-

l'*intellettualità* è per lui il fine più attraente del vivere, quasi che imperasse in lui la consapevolezza di una grave missione affidatagli; dirò meglio, d'una consegna. E la felicissima tempra, dirò così, d'uomo cerebrale, egli spiega appunto con l'operosità meravigliosa, ribelle a ogni riguardo di salute e di età, e tanto più preziosa in quanto, nell' ingente frutto prodotto, si condensa tutta un'età storica del pensiero filosofico, mentre vi si accolgono, ricchi di vitalità, i germi ideali dell'avvenire.

E la meditazione dell'Ardigò ha sempre l'impronta personale, che conferisce ai suoi pensamenti mai avventati ma sempre fusi in un' organica concentrazione ideativa, una innegabile originalità. Di questa si compiace egli stesso, con quel naturale diritto di chi si compiace di un lungo lavoro di riflessione a cui abbia tenacemente atteso per rispondere a un dovere profondamente umano. Se ne compiaceva nell'*Avvertenza* premessa nell'ediz. del 1882 del Vol. 1° delle Opere, alla *Psicologia come scienza positiva*: " Come narro — così egli dà forma sinceramente esplicita al suo compiacimento — in un capitolo della *Morale dei positivisti* e nel principio del discorso sullo *Studio della storia della filosofia*, dei filosofi ho studiato, ma a lungo e con tutta la lena, e fino dalla prima giovinezza) solo i vecchi metafisici. A questo studio ho accompagnato poi sempre quello delle scienze naturali, che ho fatto invece sulla letteratura relativa più recente. Il mio positivismo filosofico quindi non è che l'effetto della mia

indagine individuale, mossa ed aiutata dai metodi e dai dati appresi dalle dette scienze naturali, e applicata, per mia propria e naturale iniziativa e colle sole mie povere forze, alle questioni filosofiche che, per la pratica fatta sui libri dei metafisici, mi erano divenute famigliarissime „, E nell' *Avvertenza* premessa al Vol. VII (1898) si ripete una dichiarazione analoga, che non è indifferente alla esatta comprensione del valore dell'opera, come pure del fatto che le *Opere* dell'Ardigò non sono infiorate di molte erudite citazioni. “ Qualunque ne sia il valore (del libro *L'Unità della coscienza*) posso dire però (ripetendo anche qui ciò che scrissi altre volte), che esso è nel concetto generale e nella esecuzione d' ogni sua parte, il frutto esclusivo della mia riflessione solitaria, per la quale il mio studio, anzichè sui libri degli altri (dai quali non ho mai sofferto di essere rimorchiato, anzi nemmeno suggestionato), si tenne sempre rivolto, con diligenza e assiduità non rallentata mai in tutto il corso della mia vita, alla osservazione diretta della stessa realtà dei fatti da scoprire e da interpretare „. Fortunata solitudine, che gli consentì e alimentò la potenza innovatrice, nello stesso tempo che il lungo studio dei filosofi classici gli dava il pieno e sicuro possesso dei problemi che fece suoi, e che la larga cultura scientifica fecondava!

La dottrina dell'Ardigò si costruisce su basi larghe e compiutamente fino dal suo primo enunciarsi (1870); l'edificio ideologico a cui egli votò sè stesso, nelle

sue linee massime può considerarsi fino d' allora come completo. Il *sistema* è solido come i fatti raccolti che lo cementano: e nulla ha invero, nell'impronta personale, di pur lontanamente fantastico. Una paziente elaborazione mentale di oltre un ventennio, trascorso senza che l'Ardigò nulla pubblicasse, gli rese possibile di abbozzare poi un numero assai cospicuo di lavori, fra loro collegantisi come le parti di un tutto; e di pubblicare in un tempo relativamente breve ben nove grossi volumi, ciascuno dei quali presenta le giuste proporzioni e la finezza artistica d'un monumento. E in ciascuno è evidente, con la compostezza del pensiero, il rigoroso ordinamento logico, a cui risponde una certa simmetria architettonica nella distribuzione delle parti: è evidente la sicurezza mentale d' ogni affermazione, a cui risponde, nelle polemiche, una vivacità che nulla ha in comune con quella acredine di cui s'imbevono spesso miseramente le polemiche. La vivacità sua è tutta nel sentimento logico; non è mai nell'atteggiamento aggressivo contro la persona; è nella lotta del suo pensiero contro il pensiero dell' avversario, come se questo pensiero ch'egli combatte, fosse impersonale (1). Se egli circuisce l'avversario con le argomentazioni sue, in maniera che non appare per lui alcuna via di scampo, e ne lo ammonisce infine come di una irreparabile sconfitta, mai tuttavia egli

(1) Vedi per es. Vol. IV. *Prefazione* al lavoro « Il fatto psicologico della percezione. »

vien meno alla lealtà intellettuale, mai cerca in sottigliezze pedanti o in studiati equivoci la difesa del proprio convincimento; e nell'accento della vittoria non esalta mai sè stesso, ma l'idea, la convinzione, il *fatto*, che a lui stesso ineluttabilmente s'impose, con quella ch'egli chiama *imperatività logica.*

Nelle sue indagini egli sa trasfondere il senso rigido dello esperimentatore: e sul vero e proprio esperimento egli, facendolo oggetto di osservazioni tormentatrici, erige di frequente le proprie induzioni. È un àmbito di naturali esperimenti anche la coscienza, la vita interiore; ma egli, che non ebbe un laboratorio di psicologia sperimentale, seppe trarre pur da casi che per altri sarebbero stati insignificanti, o da prove ch'egli medesimo finemente ricercava, gli elementi concreti alle sue dottrine psicologiche. Gioverà riportare, a questo proposito, un documento che è tra le varie prove che potremmo fornire per dimostrare le sue attitudini di sperimentatore. È una lettera che l'Ardigò mandava il 12 aprile al giornale *La Gazzetta di Venezia,* che la pubblicava nel 14 successivo:

Egregio Signor Direttore,

In un articolo del di Lei Giornale di questa mattina, col titolo *Il mondo a rovescio,* è ricordato l'esperimento di un certo Giorgio Stratton, di otto o dieci anni fa. Molto prima l'esperimento stesso fu fatto da me e pubblicato nel mio lavoro *Percezione,* contenuto nel volume IV delle mie Opere filosofiche, la cui prima edizione è dell'anno 1886.

Non potrebbe interessare i lettori della *Gazzetta* di sapere che fu fatto in Italia, prima che altrove, ciò che ivi è lodato? Per questo ho pensato di trascriverle il passo in discorso del mio libro, coll'idea che Ella trovi di riprodurlo in un prossimo numero del Giornale.

« Parecchi anni fa (dunque molto prima dello stesso 1886) io soleva ripetere un esperimento da me immaginato per isciogliere positivamente la questione nata dal fatto, che le immagini degli oggetti sulla retina si hanno rovesciate. Io mi applicava sugli occhi, convenientemente montato, un prisma di vetro a sezione di triangolo rettangolo, rivolto in modo che la faccia dell'ipotenusa stesse orizzontalmente di sopra, e quindi riflettesse dentro all'occhio l'immagine degli oggetti rovesciata, e così sulla retina si ottenesse diritta. Ne veniva, come doveva aspettarmi, che gli oggetti mi apparissero rovesciati. Se non che, a poco a poco, accompagnando le immagini vedute degli oggetti con quelle delle mani e dei piedi, con ciò le andava orientando con essi, e finiva col veder diritto. Anzi, levato l'apparecchio, all'occhio rimasto libero le cose al primo momento apparivano rovesciate. »

Nella seconda edizione dello stesso volume dell'anno 1897 aggiunsi al brano suddetto la nota seguente:

« A questo capoverso che era pure nella edizione precedente del 1886, trovo di soggiungere in questa nota che, nel Congresso internazionale di Psicologia riunitosi a Monaco dal 4 al 7 agosto 1896, il signor G. M. Schatton annunciò come nuova una sua analoga esperienza. Nel numero del 15 gennaio 1897 del periodico *Revue générale des sciences pures et appliquées* di Parigi, in una relazione sul Congresso medesimo, alla pagina 25 si legge quanto segue: « Il est un groupe de recherches qui semble avoir particulièrement séduit en ce moment les psychologues... Signalons... le expériences curieuses de M. G. M. Schatton sur la vision sans renversement de l'image rétinienne. Par un dispositif expérimental, ce savant fait apparaître à un sujet les images des objets droites; les objets, naturellement, paraissent retournés, illusoires; mais, si

l'expérience est prolongée pendant trois jours, ces immages sont acceptées comme reélles et un accord nouveau s'établit assez vite entre les perceptions tactiles et visuelles ». Devo compiacermi che la mia esperienza di tanti anni fa sia stata confermata da quella del signor Schatton, e che, annunciata al Congresso di Monaco, la sua notizia abbia potuto avere quella diffusione che pel mio libro non aveva potuto ottenere ».

Prof. ROBERTO ARDIGÒ.

Il fervore, mai del resto incomposto, della persuasione, traspare a ogni pagina dei suoi libri, e appassiona il lettore, come affascina sempre la luce d'una fortissima fede. Molti — sono parole di Guglielmo Ferrero — (specialmente fra i giovani italiani più liberi di spirito) si sono sforzati di penetrare, anche nelle parti più difficili, il suo pensiero, attratti da una ammirazione intensa per il forte pensatore; " dai molli prati delle facili letture italiane si sono inerpicati, con una specie di ebbrezza salubre, sulle rocciose nudità e grandiosità di quel suo stile, scosceso e sublime come le rupi dell'Alpi; di quello stile, che mi ricorda — non so perchè — tutte le volte che rileggo qualche pagina dell'Ardigò, lo stile di San Paolo. La lettura di quei libri è un viaggio su altitudini solitarie, dalle quali non si vedono più le cose di cui è piena la vita o si vedono lontane e piccine; i grandi fiumi sembrano ruscelli, le grosse navi degli uomini sembrano gusci di noci, gli alberi si agitano piccini come fili d'erba; e sul rimpicciolimento di tutte le cose umane grava il silenzio solenne del

pensiero che discute le questioni supreme dell' esistenza „ (1). La durezza che si è voluto rilevare nel suo stile, non rende mai, quando tale fosse veramente, impervio il pensiero a chi non presuma invano di possedere una sufficiente preparazione a intendere i più difficili problemi della filosofia; nè d'altra parte, a dar valore a un fatto o a un'induzione logica, occorre fare appello al lenocinio della forma, o alla venustà letteraria della espressione (2). Del resto si leggono nelle *Opere* dell'Ardigò brani splendidi anche letterariamente, ai quali dà anima e colorito il sentimento morale o artistico: (3) è poi spesso squisita l'arte sua, a cui l'imaginazione collabora con l'osservazione, nelle frequenti analogie genialmente evocate a ridurre le difficoltà dell'esatta comprensione, e a dare, ai termini di questa, precisione matematica (4).

È caratteristico lo stile dell'Ardigò, com'è caratteristico in lui il senso dell'osservazione psicologica

---

(1) *Nel 70°* ecc., pag. 241.

(2) Alla chiarezza, come alla «nuovità di pensiero e stile, non ordinaria» nell'Ardigò, accennava già nel 1871 Giacomo Barzellotti nel libro *La Morale nella filosofia positiva* (Firenze, Cellini, pag. 119). E Terenzio Mamiani, alludendo alla stessa opera *La Psicologia come scienza positiva*, così scriveva nel periodico *La filosofia delle scuole italiane* (IV, 1871) da lui fondato e diretto: «Nè al pellegrino ingegno e al vasto sapere fa punto difetto lo stile il quale procede continuamente brioso e caldo e con certa naturale solennità e veemenza „.

(3) Cfr. per esempio i seguenti luoghi: Vol. I. pag. 14-15; 266-267; II. pag. 284-286; 329; III. pag. 58-60; 151-156; 371-373; VII. pag. 56-57. (I luoghi qui e in seguito citati appartengono, rispetto alle pagine indicate, all'ultima edizione delle *Opere*. Vedi l'*indice bibliografico*.

(4) Cfr. per es. come i luoghi sopra citati, così: Vol. I. pag. 140; pag. 201 e seg.; V. III. pag. 48 e seg. — e *passim*.

della quale fu e si dichiarava avidissimo (1), e quello della giusta artistica proporzione nel distribuire e nell'esporre la materia. Si risente in lui scrittore, l'abilità tecnica di cui dà prova nel disegno di macchine o di edifici, in cui fu maestro abilissimo a sè stesso, e che tenne come suo unico trastullo e mezzo gradito di riposo alla mente: è un'anima sola quella che è impressa nei suoi scritti e ne' suoi numerosi disegni: è l'anima dell'artista.

IX.

Dell' abilità tecnica nell' ideare progetti di lavori diede l'Ardigò una prova molto importante, e assai significativa (in relazione all'indole della sua mente) con la proposta di opere per il risanamento completo della città di Mantova. Le pubblicazioni diverse, con tavole, con le quali l'Ardigò espose e difese il suo progetto, sono raccolte in un volume di considerevole mole (2). L' idea grandiosa dell'Ardigò, a cui era stimolo anche l'amore della città del suo cuore infestata dalla malaria, stretta dalle paludi, minacciata da ogni miseria, incontrò da prima molti oppositori. Non era supponibile — scrive egli stesso

(1) Vol. III. pag. 108.

(2) *Per la difesa dalla inondazione e pel risanamento completo della città di Mantova.* Pubblicazioni diverse di Roberto Ardigò. (Edizione di cento soli esemplari e fuori commercio). Padova, Stab. Prosperini, 1901.

che “ la vittoria dell'aver ragione in faccia al pubblico spassionato sulla gravissima nostra questione idraulica, a me, vecchio e reietto arnese di sagrestia, buono tutt'al più per ammanire futili ciancie di filosofia, e non munito di quelle carte bollate, che sole danno ad un uomo il diritto di essere sapiente, non dovesse proprio costare nessuna fatica „. Ma si riconobbe alla fine il grande valore intrinseco al progetto dell'Ardigò, e solo per ragioni estranee esso non ancora ebbe esecuzione. Giovi a onore di lui e della città che si può dire sua, riferire il parere che abbiamo chiesto e ottenuto in proposito dal S.r Francesco Bonfiglio, ingegnere capo del Genio civile di Mantova.

PARERE SUL PROGETTO ARDIGÒ

PER LA DIFESA DALL'INONDAZIONI E PEL RISANAMENTO COMPLETO DELLA CITTÀ DI MANTOVA.

La città di Mantova, non sono molti anni, era soggetta all'invasione delle acque dei laghi circostanti, quando il Po nelle massime piene faceva rigurgitare il Mincio inferiore. Basterà accennare alle epoche tristamente memorabili del 1868, 1872, 1879 nelle quali quasi l'intera città è stata inondata.

Con la legge 5 luglio 1882 n. 876 fu dichiarata di seconda categoria l'opera di difesa perimetrale della città di Mantova contro le acque del Mincio e dei laghi rigurgitati dalle piene del Po, sicchè adesso una cinta perimetrale s'oppone all'ingresso diretto delle acque.

La mente elevata del prof. Ardigò si occupò anche del problema idraulico che tanto interessava la città, ove egli visse dal 1836 al 1888. Nel 1869 svolse il suo progetto, frutto di

maturati studi, nel duplice intento della difesa dalle inondazioni e del risanamento, progetto da lui strenuamente difeso con varie pubblicazioni, nonchè con la parola vigorosa nei consessi comunali.

Il concetto era assai semplice e razionale. Il Mincio, dal lago superiore, anzichè scendere per il salto della diga Molini, doveva passare per uno scaricatore da costruirsi a ponente ed a mezzodì della città poco lungi dalla cinta murata, sfociando nella valle di Pietole inferiormente alla diga Zanotti o Chasseloup. Di fronte circa alla porta Cerese (ora Virgilio) era progettato un edificio con conca laterale; il primo serviva per ripristinare il salto o la forza soppressa alla diga Molini; la seconda per la navigazione fra il Po e Mantova, prolungata anche al lago superiore sino a Rivalta.

Intercluso il Rio traversante la città, intercluso ogni passaggio d'acqua traverso la diga dei Molini e la diga Zanetti, restava isolata tutta la conca costituente i laghi di mezzo e inferiore. Il canale Agnella che sbocca nel primo, dovevasi deviare al Parcarello; il condotto Fossamana avente lo stesso recapito, andava allacciato col cavo S. Giorgio. Per tal modo le acque di questi canali portavansi nel lago superiore e nella valle di Pietole, restando la conca dei laghi di mezzo e inferiore col solo tributo delle acque di pioggia e di scolo della città. Il prosciugamento perfetto di questo bacino attendeva l'egregio progettante, mercè l'apertura d'un canale di scolo, il quale investiva il Fissero ed altri condotti, recapitando in Tartaro al bastione S. Michele. Anche la valle di Paiolo entrava tributaria al Tartaro a mezzo di un canale sottopassante lo scaricatore del Mincio e allacciato con l'altro condotto di scolo della conca lacuale, sopra indicata.

I rigurgiti di Po trattenuti dalla diga Zanetti si sarebbero estesi per l'asta dello scaricatore, ma contenuti da argini insommergibili. Intercluso ogni passaggio d'acqua dal lago superiore nel lato fra le porte Pradella (Belfiore) e Molina, nonchè per la diga dei Molini, restava provveduto alla difesa idraulica della città dalle inondazioni. L'asciugamento delle

bassure dei laghi a levante di Mantova, e della valle di Paiolo, tale da offrire alla città uno scolo pronto e continuo fino a strati profondi del sottosuolo, completava l'opera idraulica con la bonifica della città e bassure circostanti.

Una Commissione costituita da tecnici competentissimi nella relazione 27 ottobre 1873 ha così giudicato il progetto Ardigò: « Scioglie completamente il problema in via tecnica, tanto che l'idea del prof. Ardigò è vera e razionale. Ulteriormente poi il trasformare il lago inferiore in un terreno asciutto con un solo Cavo che riceva gli scoli della città, ed il dar esito a queste acque sì che colà entro non mai impaludino, è idea che completa e perfeziona la prima, mentre ambedue sono nobili, generose ed inspirate da patria carità. »

Ad onta di ciò prevalse allora, per altre ragioni tecniche ed economiche, il concetto di difendere la città dalle piene, mediante la cinta perimetrale, e tale progetto ebbe la sua sanzione con la legge del 1882 addietro ricordata.

Dall'epoca del 1873 ad oggi molte idee si sono cambiate nel tema delle bonifiche igieniche. Non più le esalazioni paludose sono a temersi, ma le acque stagnanti o quasi, siano desse profonde o sottili. Perciò i laghi, le fosse, le valli circostanti alla città con le loro acque morte od a debolissimo corso presentano le condizioni più favorevoli allo sviluppo della malaria, sicchè può concludersi che la bonifica igienica di Mantova attende ancora integralmente o quasi la sua soluzione.

Il prof. Ardigò, pubblicando nel 1901 i suoi scritti in argomento, aggiunse una carta esplicativa che allarga il primitivo suo piano senza toccarne l'essenza. La bonifica intorno alla città viene estesa anche a parte del lago superiore ed a tutta la valle di Pietole sino a Formigosa. Le acque del lago superiore sono trattenute da una nuova diga traversante obliquamente il lago fra Belfiore ed un punto della riva sinistra pressochè di fronte alla borgata degli Angeli. Lo scaricatore del Mincio, anzichè recapitare nella valle di Pietole subito a valle della diga Zanetti, venne prolungato sino ad imboccare

il Mincio ristretto presso Formigosa. Per tal modo cresce la zona delle bassure bonificande, circostanti alla città, aggiungendosi a quelle del primitivo progetto, in suddetta valle di Pietole ed il tratto del lago superiore fra la diga dei Mulini e la nuova diga da costruirsi. Tutte queste bassure con opportuni condotti di scolo fra loro allacciati avrebbero recapito ancora per Fissero al fiume Tartaro.

L'ing. Montanari, dotto studioso d'idraulica, non è guari, scrisse: « Nessuna bonifica di Mantova che sia piena e vera può uscire in fondo dalla cerchia logica del progetto Ardigò; scaricatore di Mincio al di fuori della città, meglio se più lontana, acque cittadine al Tartaro. »

Egli rileva però che per la scomparsa dei laghi occorre partire dalla quota 11,50, ma la massima piena di Tartaro attuale al bastione S. Michele essendo 11,70, non riesce possibile senza radicali innovazioni per Tartaro la bonificazione Mantovana.

Questa quota di bonifica (11,50) si scosta sensibilmente da quella ritenuta dal prof. Ardigò (13,00) ma ciò non dipende tanto da disparere sul livello bonificato dei laghi, bensì da una differenza di m. 1,16 fra il medio marino della livellazione Villani (adottata dal prof. Ardigò) e quello stabilito con più recenti rilievi per la livellazione generale del Po.

Ciò verrebbe a turbare la semplicità delle linee del progetto, ma non l'infirma, perchè al postutto allo scolo delle bassure si potrebbe supplire con mezzi meccanici; inoltre, oggidì, non è esclusa anche la possibilità di modificazioni nel regime attuale del Tartaro, reclamata dagli stessi interessati.

Quindi si può ripetere anche adesso con la Commissione del 1873 che l'idea del prof. Ardigò è vera e razionale.

Mantova, 12 dicembre 1904.

L'Ingegnere Capo F. Bonfiglio.

IX.

Della dottrina di R. Ardigò diremo più oltre, dopo di averla esposta. Per essa Giosuè Carducci salutava in Ardigò " l'ingegno più severamente forte e più fortemente nutrito, del quale si onori oggi in Italia la filosofia positiva non volgarmente e comodamente scettica „. Nata da una lotta interiore, dolorosamente, segna essa non pure la lieta vittoria d'un intelletto geniale, ma d'un principio etico, e si fissa non soltanto nella storia della cultura come termine glorioso d'una incessante evoluzione, ma anche nella storia della morale umana, come simbolo di sincerità, come protesta contro ogni compromesso od equivoco. Il sentimento alacre e purissimo del vero vibra in ogni pagina delle *Opere*, come nota alta, armoniosa, solenne; come un monito severo contro ogni tendenziosa fallacia, contro ogni ibridismo di scienza e di coscienza. L'opera di Roberto Ardigò è un monumento di fede scientifica; la sua vita, una scuola di fortezza e di sapienza.

INDICE BIBLIOGRAFICO

CON NOTE DICHIARATIVE DEL CONTENUTO DELLE « OPERE »

I nove volumi delle *Opere filosofiche* di R. Ardigò sono editi tutti, ad eccezione del primo — che ebbe per editore L. Colli di Mantova, nel 1882 (preceduto, come diremo, da altra edizione) — dall'ed. A. Draghi, di Padova. Nell'indicazione delle pagine ci atterremo all'ultima delle edizioni che più sotto indicheremo. Di questi volumi offriamo le principali notizie bibliografiche, insieme alla essenza dei soggetti trattati.

VOL. I. Mantova, L. Colli, 1882: 1. *Pietro Pomponazzi:* pag. 1-52. (Fu pubblicato la prima volta nell'anno 1869 a spese dell'editore G. Soave nella tipografia degli Eredi Segna; una seconda volta nel fascicolo di Marzo del 1880 della *Rivista repubblicana;* e una terza volta ancora, nello stesso anno, nella tipografia V. Guastalla).

Il principio della libertà della ragione, che fu la molla del Rinascimento, ispira la concezione monistica della natura e dello spirito, a cui sono mature le menti moderne. È una concezione positiva, scientifica, ed emerge dall'evoluzione stessa, irresistibile, del pensiero.

2. *La Psicologia come scienza positiva;* pag. 53-435. (Questo lavoro fu pubblicato la prima volta per cura dell'editore V. Guastalla colla data: Mantova, tip. Mondovì, 1870. E una seconda volta negli *Atti dell'Accademia Virgiliana* di Mantova dell'anno medesimo. Fu letto in gran parte nelle tornate 8 e 22 Maggio e 12 Giugno 1870 dell'Accademia stessa. — Dalla pag. 268 alla fine si contengono *note* illustrative).

È un'introduzione ai volumi successivi, contenendo in sistema i principî fondamentali in essi esposti più largamente. Riguarda in ispecie il metodo

che si dovrebbe seguire nello studio del pensiero umano per ottenerne una cognizione scientifica. Si divide in *cinque* parti, che portano rispettivamente questi titoli: *La cognizione scientifica. — La materia e la forza nelle scienze naturali. — Lo spirito e la coscienza in psicologia. — Il metodo positivo in psicologia. — La psicologia positiva e i problemi della filosofia.* (Nella 1.ª parte si precisa il concetto di *legge*, come somiglianza di fatti; e il concetto di *scienza*, come scienza non delle essenze ma dei fenomeni. — Nella IIª parte si ribadisce il principio che i fatti sono il punto di partenza e la base immutabile della scienza, per l'analisi dei concetti di forza e di materia, e dei loro rapporti. — Nella parte IIIª si discute il concetto metafisico del *soggetto* dei fenomeni psichici, e si fissa la nozione positiva del Me e del non Me, specialmente per la dimostrazione della naturalità del fatto della coscienza. — Nella parte IVª il principio che i fatti, e quindi la loro osservazione, sono lo strumento naturale della scienza, ha una larga applicazione in relazione al metodo col quale devono essere studiati i fatti psichici; vi si avvalora il metodo dell'osservazione introspettiva, insieme alla concezione positiva del soggetto psichico; si espone la teoria monistica del principio psico-fisico, e si rassodano infine le basi della psicologia positiva in confronto con quelle metafisiche. — Nella parte Vª si ritorna sul concetto, prima enunciato, della *realtà psico-fisica*, e si additano i fondamenti solidi del Positivismo in rispetto all'Idealismo e al Materialismo, sia per ciò che riguarda il problema gnoseologico, sia per ciò che riguarda il problema morale. — Le *note* successive o illustrano con citazioni la dottrina esposta nel testo, o la estendono con nuove considerazioni).

VOL. II. Padova: A. Draghi, 1884; 1889: 3. *La formazione naturale nel fatto del sistema solare;* pag. 1-345. (Questo lavoro fu stampato la prima volta nell'*Annuario* del Liceo-Ginnasio di Mantova del 1877. Ne fece una ristampa, l'anno medesimo, l'editore V. Guastalla. Il Sig. N. Battezzati acquistò un numero notevole di copie del libro e ne rifece il frontespizio colla data: Milano, 1879, 3ª edizione. Con ulteriori correzioni ed aggiunte usciva pei tipi del Draghi nel Vol. 2° delle *Opere*, in due successive edizioni, sopra indicate, che sono quindi la 4ª e la 5ª).

A comprendere il disegno di questo lavoro giova riferire un'Avvertenza che si trova premessa anche alla seconda e alla terza edizione, e che riappare nel vol. II delle *Opere:* « Questo scritto è una parte di un lavoro sull'argomento *Formazione storica delle Idee volgari di Dio e dell'Anima.* E ne costituisce il capitolo secondo. Essendovi delineata, nel primo, la teoria generale della *formazione naturale*, che poi, nei seguenti, si riscontra verificata nei diversi ordini della realtà; come qui, nel sistema solare: e, da ultimo, anche nel Pensiero;

e, in esso, nelle Idee di Dio e dell'Anima ». Il disegno nelle pubblicazioni successive mutò; ma la materia prestabilita rimase. — Il lavoro è diviso nelle sei parti che seguono: 1.° Il *Sistema solare* secondo i dati della scienza; 2.° *Osservazione prima.* Il Sistema solare è una formazione ottenuta mediante la *Distinzione*; 3.° *Osservazione seconda.* La naturalità nella origine del Sistema solare; 4.° *Osservazione terza.* Il Sistema solare, come ogni altra individualità, è soggetto alla legge della morte; 5.° *Osservazione quarta.* L'intelligenza, non causa, rispetto all'ordine, ma effetto; 6.° *Appendice alla Osservazione quarta.* Sul concetto positivo del caso.

4. *L'Inconoscibile di H. Spencer e il Positivismo;* pag. 346-387. (Pubblicato la prima volta nei fascicoli di Luglio, Agosto e Settembre 1883 della *Rassegna critica* di Napoli, diretta dal prof. A. Angiulli. Pubblicato poi di nuovo nella prima edizione di questo secondo volume.

Si dimostra l'insostenibilità della concezione spenceriana dell'*Inconoscibile*, a cui si contrappone per un rispetto l'*ignoto*, per altro l'*indistinto*.

5. *La Religione di T. Mamiani;* pag. 389-419. (Pubblicato prima nei numeri 48, 50, 51, 52, 53 e 54 del giornale *La Lega della Democrazia;* e di nuovo nella *Rivista Repubblicana* di Milano del Febbraio 1880; e finalmente nelle due edizioni di questo volume).

Si espone e commenta la nozione positiva del fatto religioso, contro le interpretazioni che ne diede T. Mamiani.

6. *Lo Studio della Storia della filosofia;* pag. 421-473. (È la Prelezione, letta dall'A. nella Università di Padova il giorno 11 febbraio 1881. Fu stampata la prima volta nello stesso anno, nella medesima città, dai fratelli Salmin; come pure nelle due edizioni del presente volume).

Si delinea la legge dell'evoluzione naturale del pensiero, e si rileva l'importanza che ha il conoscerne la storia, specialmente nel rispetto scientifico e filosofico.

Vol. III. Padova: c. s. 1885, 1893, 1901: 7. *La Morale dei positivisti;* pag. 9-435. (Questo lavoro fu pubblicato da prima

nella *Rivista Repubblicana* di Milano, per la quale fu fatto (con troppa fretta, come apparisce dalla forma aforistica ed incolta del dettato; è un'osservazione dell'A.), cominciando dal suo numero 3 del 28 aprile 1878. Poi nell'anno seguente, dall'ed. N. Battezzati pure di Milano. Ebbe quindi complessivamente cinque edizioni).

L'edizione del 1879 era presentata da una Prefazione in cui, fra l'altro, era detto quanto segue: «Nel cap. I ne è spiegato l'intento preciso; dal quale proviene, che la trattazione si restringe alla parte teoretica della scienza filosofica della morale; non producendo della parte pratica se non l'embrione. E che vi espone la serie logica dei principî, sui quali si fondano le conclusioni dell'etica dei positivisti, senza addurre la dimostrazione scientifica particolareggiata dei principî stessi. Riportandomi, per tale dimostrazione, alle scienze naturali, ai trattati speciali noti dei positivisti, ai miei libri precedenti, e anche a ciò che mi riprometto di pubblicare in avvenire.» E nella edizione del 1885: «In questa ristampa ho modificato in più modi la edizione precedente. Ne ho staccato la parte ultima, che sarà riprodotta separatamente nel volume seguente col titolo di *Sociologia;* ho diviso il libro, così ridotto, in due libri, in un primo, cioè, della *teoria generale*, e in un secondo di *questioni speciali:* ho messo in testa a ciascun capitolo l'indicazione dell'argomento che vi è trattato, e ho fatto al testo le correzioni e le aggiunte che ho creduto più necessarie e più opportune.» — Nelle edizioni successive si richiamano queste considerazioni. — Le idee fondamentali di quest'opera si trovano già indicate nella Parte V^a della *Psicologia come scienza positiva* (1870). Il libro I.° — *Teoria generale* — è diviso in tre parti: la parte I^a tratta della cognizione in ordine al volere; vi si stabilisce il principio dell'impulsività delle idee, e si connette il fatto morale alla natura e alla convivenza sociale. — Nella parte II^a — *Del volere* — è spiegata la natura del fatto volitivo, in contrapposizione alla teoria del libero arbitrio dei metafisici, e vi si determina il concetto positivo di *autonomia*. — La p. III^a — *Della moralità* — allarga la parte I^a circa la naturalità del fatto morale, ed espone la teoria delle *idealità speciali*, e specialmente di quella del diritto. — Le *Questioni speciali* sono trattate in quattro parti: 1.° *Dell'egoismo;* 2.° *Dell'impulsività dell'idealità sociale;* 3.° *Della possibilità della morale senza la religione;* 4.° *Della responsabilità e della sanzione morale.*

8. *Relatività della logica umana;* pag. 437-447. (Come nelle tre edizioni suddette, questo scritto fu pubblicato già nel numero della *Cronaca Bizantina* del 15 Agosto 1881, col titolo: *È l'uomo un essere logico?* Ebbe dunque quattro edizioni).

Il principio fondamentale sostenutovi è questo: *la logica non è la causa ma l'effetto delle cognizioni possedute, ed è quindi essenzialmente relativa a queste.*

9. *La coscienza vecchia e le idee nuove;* pag. 449-455. (Pubblicato già nell'anno 1885 nel numero unico del *Giordano Bruno*, compilato per cura del Comitato universitario di Roma pel monumento che dovea erigersi, e che fu poi eretto, nel *Campo dei fiori*).

Si enuncia l'influenza che le idee nuove, nella società, esercitano sulla coscienza vecchia, onde riescono, anche tragicamente, e inavvertitamente, a trasformarla.

10. *Empirismo e Scienza;* pag. 457-477. (Pubblicato nella *Rivista di filosofia scientifica,* Anno II, Vol. II, fasc. 2, 1882).

Si chiarisce in che cosa il sapere dello scienziato differisca da quello volgare.

Vol. III. Padova: c. s. 1886, 1879. 11. *Sociologia;* pag. 1-280. (Costituiva la parte ultima della *Morale dei positivisti* dell'ed. 1879. Ristampandosi separatamente in questo IV vol., fu in gran parte o ritoccata o rifatta, e divisa in Capi e Paragrafi, coi titoli a ciascheduno. L'A. osserva che non vi si trattano tutte le questioni introdotte e discusse generalmente nei libri di Sociologia; ma solo la fondamentale, che per l'A. è quella della formazione naturale del fatto speciale caratteristico dell'organismo sociale, ossia della *Giustizia.* Nella 2.ª ediz. del presente volume la *Sociologia* è riprodotta con qualche piccola correzione ed aggiunta. Ebbe dunque quattro edizioni).

«Si restringe la presente trattazione allo studio della formazione naturale della Giustizia, e limitandosi a considerare il fatto di essa in generale, e non estendendosi a considerarlo in particolare nelle molte e diverse forme svariate, che si manifestano, funzionando la Giustizia nelle differenti combinazioni secondarie, ed armonizzanti nella totalità molto complessa dell'organismo sociale; ed è solo in questo senso, che questa trattazione non abbraccia tutto l'ambito della sociologia, concernendo solo la sua parte introduttiva e fondamentale.» — L'opera si divide in cinque capitoli: *Il Potere civile* — *La Giustizia* — *L'Autorità* — *L'Ordine morale* — *Il Potere sociale.* — Nel 1.° cap. si segue il sorgere del *Potere civile* dal seno della società, in quanto in questa (ch'è concepita positivamente, ne' suoi caratteri naturali, non come organismo biologico propriamente detto) alla selezione della *Convenienza* succede l'arbitrio morale, impron-

tantesi alle idealità sociali. Il Potere esercita pertanto un'azione la quale avendo un valore etico (e concorrendovi gli stessi individui consociati) non è in contrasto, ma in armonia con la libertà. Del Potere e della Giustizia, che esso rappresenta, s'indaga la genesi, e si applicano in ciò i principî dell'ordine e del caso, che valgono per ogni formazione naturale. Del Potere inoltre si fissano gli uffici. — Della *Giustizia* (la cui natura apparisce dalla sua genesi, tracciata nel cap. I°) si tratta più largamente nel cap. II essendovi applicato alla sua evoluzione il principio della *distinzione*. La Giustizia è riguardata in relazione alla Prepotenza, e al Potere, come *forza specifica dell'organismo sociale*, nella sua gradazione, complessità, e nelle sue funzioni, fra le quali è notevolissima quella strettamente morale, per essere la giustizia la fonte naturale dell'obbligatorietà e della trascendenza della legge morale. — Nel cap. III si tratta del Diritto e delle sue specie, e in relazione al diritto di autorità: si enuncia l'interpretazione del diritto naturale come diritto potenziale. — Nel cap. IV si giustifica positivamente il diritto di carità, o di beneficenza, e del valore di esso si fissano i cardini in confronto all'Etica tradizionale; così apparisce il concetto positivo della virtù e del merito, e in generale dell'ordine morale. — Nel cap. V il diritto è pure studiato in rispetto alla sua essenziale funzione, che è il *bene sociale*, e nell'organizzazione dello Stato.

12. *Il Compito della filosofia e la sua perennità;* pag. 281-341. (Scritto pubblicato anteriormente alle due edizioni del vol. IV, nella *Rivista di filosofia scientifica,* anno 1884, fasc. I).

Si divide in tre parti. Si tratta del cómpito della filosofia in rispetto alle singole scienze, e si determina il concetto di filosofia positiva.

13. *Il fatto psicologico della percezione;* pag. 343-553. (Le parti I, II e IV di questo lavoro furono pubblicate nel numero di agosto e settembre 1882 della *Rassegna critica di opere filosofiche, scientifiche e letterarie* di Napoli. Le parti III e V sono state aggiunte, allo scopo di completare meglio la trattazione del tema, nella prima edizione di questo volume IV; e il lavoro nella seconda edizione del volume stesso rimase inalterato).

Il lavoro è diviso in cinque parti. Si contrappone una teoria psicologica della percezione, a quella fisiologica di un'onda nervea di ritorno, invocata per spiegare il fatto della localizzazione nello spazio, quale ha luogo nella percezione. Si distingue la percezione come *esperimento*, dalla sensazione come pura *osservazione;* e si considerano le varie specie d'*integrazione* onde la percezione acquista la sua oggettività, il suo valore gnoseologico, scientifico.

Vol. V. Padova: c. s. 1900. 14. *Il Vero;* pag. 559. (La 1ª ediz. di pag. 520 fu stampata a Cremona dalla Tip. soc. nel 1891).

Il libro intende a dimostrare falsa l'asserzione che «la metafisica risorgerà dalla crisi che attraversa, rifornita di nuove forze». Si dimostra che questa persuasione nasce da illusioni circa il valore e la genesi della conoscenza. Si oppone pertanto alla nozione metafisica del vero, la nozione positiva, dovuta in modo speciale all'osservare la virtualità della sensazione. In questo volume è esposta la *teoria delle idee*; e largamente si tratta della genesi dell'idea di spazio, della formazione del Me e del non Me, e del sentimento. — È il 1° vol. della *Trilogia*.

Vol. VI. Padova: c. s. 1894. 15. *La Ragione;* pag. 1-342:

È il 2° vol. della *Trilogia*. Il *vero* qui apparisce nel suo funzionare naturale, ossia nella ragione, come nel vol. precedente ne apparisce la genesi. La teoria dell'associazione delle idee e del riconoscimento, e quelle della individualità, del valore dell'esperienza nel ragionamento, della natura del giudizio, della ragione e della scienza, vi sono svolte largamente.

16. *La scienza sperimentale del pensiero;* pag. 342-372. (Orazione inaugurale degli studi accademici letta nell'*Aula magna* della R. Università di Padova il 12 Novembre 1888, e pubblicata prima dall'ed. Drucker di Padova, e poi nell'Annuario dell'Università, e tradotta in francese dal prof. Herzen, nella *Revue scientifique* di Parigi).

Si fissano i capisaldi della psicologia positiva.

17. *Il mio insegnamento della filosofia nel R. Liceo di Mantova;* pag. 373-484. (Contiene: 1.° Pubblicazioni relative alla difesa dell'insegnamento dell'A. contro l'ammonizione e le accuse del governo; 2.° il programma d'insegnamento citato nella difesa; 3.° l'introduzione al corso dell'anno 1875-76, litografata nell'anno stesso per uso degli alunni).

Oltrechè contenere la difesa dell'insegnamento dell'A. questo lavoro contiene pure l'esposizione dei criterî da lui seguiti nel suo insegnamento, e i programmi relativi.

Vol. VII. Padova: c. s. 1898. 18. *L'Unità della coscienza*, pag. 531. (L'A. presenta il libro come suo *testamento filosofico*, e riassume con nuove applicazioni e nuovi sviluppi le dottrine esposte o accennate in tutti gli altri, e completa la *trilogia*, promessa nel 1891, che è quindi rappresentata dai tre volumi: *Il Vero*, *La Ragione*, *L'Unità della Coscienza*).

Si divide in tre parti: nella *prima* si tratta della continuità del pensiero, e si dimostra come la cogitazione sia una ripetizione ritmica, che in pari tempo si presenta e una e molteplice. Nella parte *seconda* si espone la teoria fisiopsichica della confluenza mentale. Nella parte *terza* si tratta direttamente dell'unità della coscienza, distinguendosi l'unità positiva, dall'unità metafisica, nella coscienza come nella natura.

Vol. VIII. Padova: c. s. 1901. 19. *L'Inconoscibile di H. Spencer e il Noumeno di E. Kant*; pag. 146. (La prima parte di questo lavoro, col titolo *Nuova critica della dottrina di H. Spencer sull'Inconoscibile* fu pubblicata la prima volta nei fascicoli 31 luglio, 30 settembre, 31 ottobre e 30 novembre della Rivista *Il pensiero nuovo* di Roma. Poi, con correzioni, in un volumetto a parte nel 1899, pure a Roma, dagli editori fratelli Capaccini, col titolo *La dottrina spenceriana dell'Inconoscibile*. Appare in questo vol. VIII, con l'aggiunta di una seconda parte e col titolo nuovo).

Si dimostrano i rapporti dei due concetti, (l'*Inconoscibile* e il *Noumeno*) e l'insostenibilità di entrambi, con nuove argomentazioni.

20. *Il Meccanismo dell'intelligenza e l'ispirazione geniale*; pag. 147-171. (Scritto pubblicato celebrandosi la festa centenaria in onore di Domenico Cimarosa).

L'ispirazione geniale è spiegata per l'applicazione delle leggi fisico-psichiche.

21. *L'Indistinto e il Distinto nella formazione naturale*; pag. 173-199. (Pubblicata nella *Riv. di filosofia, Pedagogia e Scienze affini*, diretta da G. Marchesini; Bologna, gennaio, 1900).

Si difende l'indistinto dalle obbiezioni mosse dal prof. A. Faggi: si distingue l'*indistinto* dall'*omogeneo* dello Spencer.

22. *Cinque Note etico-sociologiche;* pag. 201-324. (Nota I: *L'autonomia e la responsabilità;* pag. 203-246; N. II: *Un'accusa di nominalismo;* pag. 246-272; N. III: *L'autonomia nella storia della filosofia;* pag. 272-288; N. IV: *L'atto umano antiegoistico;* pag. 289-314 (Pubblicato nel n.° di luglio-agosto 1900 della *Riv. di fil., ped. e sc. af.*); N. V; *Definizione della Sociologia. Concezione materialistica della storia;* pag. 315-334).

I-II. Si difende il concetto dell'autonomia e della responsabilità, quale fu espresso e sostenuto nella *Morale dei positivisti* e nella *Sociologia;* III. Si espone l'interpretazione del concetto di autonomia nella storia della filosofia; IV. La tesi dell'*atto umano antiegoistico* esposta nella *Morale dei pos.* è qui ripresa e di nuovo sostenuta; V. Si difende l'interpretazione del còmpito della Sociologia, quale è data nell'opera relativa, e si respinge la concezione materialistica della storia.

23. *Articoli pedagogici;* pag. 329-397; *La filosofia all'università; L'insegnamento secondario classico; Il mio insegnamento del tedesco all'Istituto tecnico di Mantova; I programmi e l'ordine dell'insegnamento*).

Completano l'opera *La scienza dell'educazione:* si dibattono questioni vive dell'insegnamento.

24. *Il Pensiero e la Cosa;* pag. 399-423. (Pubblicato nella *Rivista* c. s. Gennaio 1901).

Si ritorna sul concetto del Me e del non Me (Autosintesi ed Eterosintesi), e al presupposto della contrapposizione del soggetto all'oggetto.

Vol. IX. Padova: c. s. 1903. 25. *L'idealismo della vecchia speculazione e il Realismo della filosofia positiva;* pag. 119. (Lavoro stampato la prima volta nella *Rivista di filos. e sc. affini,* 1902. Anno III, vol. VI, n. 1-3).

Intende a dimostrare come la dottrina scientifica della relatività delle idee non renda la filosofia positiva, che la sostiene, inconciliabile col realismo. Si fa la critica dell'idealismo specialmente Kantiano e Berkleyano, e si espone il realismo quale può essere presentato dalla filosofia positiva.

26. *La formazione naturale e la dinamica della psiche;* pag. 127-355. (*Saggio di una ricostruzione scientifica della Psicologia* (pubblicato, quasi integralmente, nel fasc. Sett.-Ott. della *Rivista* suddetta).

L'A. vuole sdebitarsi, con questo lavoro, di una promessa fatta alcuni anni or sono di pubblicare un libro sul *meccanismo dell'intelligenza* (v. vol. I. pag. 56) Compendia pertanto sistematicamente le diverse sue trattazioni in proposito, e aggiunge nuove considerazioni. Oltre all'Introduzione, il lavoro comprende: Sentire — Conoscere — Pensare — Volere.

27. *La Perennità del Positivismo;* pag. 357-398. (Con *Note giustificative delle indicazioni storiche contenute nello scritto medesimo.* Lavoro pubblicato nel fasc. genn.-febb. 1905 della *Rivista* c. s.).

È un'acuta difesa del valore del Positivismo, nel duplice rispetto storico e speculativo.

28. *Monismo metafisico e Monismo scientifico;* pag. 399-453 (Stampato la prima volta nel fasc. 7-8-9 della *Rivista* c. s., 1905).

Si dimostra come differisca l'uno dall'altro, e come il secondo sia da interpretarsi.

Si aggiungano: 29. *La scienza della educazione secondo le idee esposte nelle lezioni di Pedagogia tenute negli anni 1889-90, 1890-91 nella r. università di Padova dall'A.* (Collaborazione da esso assistita di diversi suoi uditori). F.lli Drucker, Verona, Padova 1893. — La stessa opera uscì per i medesimi tipi, ridotta dall'A. stesso. (1903).

È un'esposizione analitica dei principî e delle norme fondamentali del metodo d'insegnamento, secondo il criterio positivo, psicologico, qui pure largamente dichiarato.

30. *La filosofia oggi nel campo del sapere.* (*Rivista,* c. s., genn.-febb. 1906).

La filosofia è in stretto rapporto con le scienze; ed è una scienza essa stessa.

31. *Atto riflesso e Atto volontario* (c. s. marzo-apr. 1906).

L'atto volontario nella sua intima natura psico-fisica non differisce dall'atto riflesso.

32. *I tre momenti critici nella storia della Gnostica della filosofia moderna.* (c. s. luglio-settembre 1906).

Alla gnosi intellettualistica tradizionale sostituita dagli inglesi quella sensistica, da questi, pel pregiudizio volgare da essi mantenuto dell'atomismo delle idee, si conchiuse allo scetticismo. Constatata la realtà del fatto delle mentalità astratte, E. Kant potè escluderlo; ma, coll'averle supposte mere spontaneità originarie del soggetto, lasciando sussistere l'idealismo. Anche questo ultimamente, colla dottrina nuova della Confluenza mentale, potè eliminarsi.

Dediche: Alcuni lavori sono dedicati con parole di devozione a persone care all'A. — Sociologia, a ENRICO FERRI; Il fatto psicologico della percezione, a GIOVANNI VOLPARI; Il Vero, a PASQUALE VILLARI; La Ragione, a GUIDO BACCELLI; L'Unità della coscienza, ai GENITORI; La formazione naturale e la dinamica della psiche, ad ENEA ZAMORANI.

LIBRO II.

La Dottrina di R. Ardigò

NOTE ILLUSTRATIVE DELLA DOTTRINA

SEZIONE I.

Principii fondamentali di metodologia filosofica

§ 1. — Il còmpito della filosofia

Molti hanno della filosofia un' idea stranamente falsa. Imaginano che essa sia il prodotto solitario di un cervello eccentrico, nebbiosa visione apocalittica, romanzo di fatui idealismi, al di fuori di tutte le scienze; e non pochi traggono da ciò, e dall'essere talora bizzarre e discordi le dottrine filosofiche, argomento di scettica sfiducia, se non anche di derisione.

Altri attestano la loro sfiducia nella filosofia profetizzandone la fine, sia essa intesa come metodo di ricerca, o come reale sapere; e nella profezia sembrano accordarsi i naturalisti non filosofi, per i quali, a buon conto, solo le singole scienze dovrebbero sussistere. I filosofi non naturalisti per contro pretenderebbero che la filosofia fosse mantenuta libera dai dati concreti delle scienze positive, spettandole, secondo il loro avviso, un còmpito affatto distinto e indipendente, o essendo essa, in altri termini, essenzialmente metafisica. Non è, per

questi ultimi, la filosofia, una scienza come quelle naturali, le cui conquistė, come sappiamo, si fanno penosamente briciolo per briciolò, da generazione a generazione, con la lenta fatica dell'osservazione e dell'esperimento; la filosofia è invece il sistema completo dall'alfa all'omega, costruito *a priori*, di ciò che si desidera di sapere.

Tale concezione della filosofia è assolutamente erronea, e destina a sterili tentativi. Perchè la filosofia non riesca un giochetto ameno di fantasticherie piacevoli (e come potrebbe, se tale fosse, rispondere al bisogno umano del conoscere?) deve allearsi alle scienze, e attenersi come queste, al metodo induttivo. Se così non potrà colmare ognì lacuna e superare ogni incertezza, sarà tuttavia più valido, più sicuro, ogni suo trovato.

Più precisamente il còmpito della filosofia consiste:

1° nel concepimento del problema scientifico;

2° nell'organizzazione logica dei risultamenti scientifici.

Accanto ai problemi già risoluti dalle scienze, altri ne sorgono, d'ordine superiore; ora sono questi il soggetto complessivo non di alcuna scienza particolare, ma della filosofia alla quale spetta il fatto del concepirli.

La filosofia così definita è la matrice eterna della scienza, come la natura in genere è la matrice delle sue forme; e sono varii i problemi, d'ordine superiore, che strettamente le appartengono; sono pro-

blemi psicologico-fisici, cosmologico-etici, ontologico-genetici. I fatti particolari, le leggi, le astrazioni proprie delle varie scienze, sono il materiale onde emergono i detti problemi, e si riflettono pertanto nella filosofia, come in centro comune, similmente ai raggi che s' incontrano e si confondono nel centro del cerchio; la filosofia li presuppone a quel modo che la funzione centrale presuppone, nell'essere animale, la funzione periferica.

Nè basta; ma gli oggetti e i dati delle singole scienze, rimanendo subordinati a quei principî con cui la filosofia li organizza (poniamo ad esempio il principio dell'evoluzione), rimangono in pari tempo vivificati, chiariti, sintetizzati dall'ampia visione filosofica.

È agevole comprendere come la filosofia — per tale definizione — non sia la scienza già fatta, ma in via di farsi, e come risulti per conseguenza essenzialmente riformabile. Essa non è la definitiva soluzione dei problemi superiori del mondo e dello spirito, ma è il tentativo della loro soluzione: nè la filosofia cessa per questo (se è suo ufficio di completare le scienze, e di aprire loro nuovi orizzonti) di essere un sistema scientifico, una dottrina positiva. Tale carattere le spetta legittimamente per due ragioni: 1° perchè essa prende i dati e i principî dalle scienze positive; 2° perchè oggi si riconosce che il valore dei suoi principî è solo relativo e provvisorio, come nelle scienze sperimentali; e si avverte inoltre che a dare valore di verità po-

sitive alle vedute filosofiche, nate per deduzione, occorre la prova del fatto, non meno che per le deduzioni ipotetiche delle singole scienze.

La filosofia, per le relazioni che le abbiamo attribuite con i varî rami del sapere scientifico, non può essere se non scientifica, positiva. E se tuttavia sopravvivono accanto a queste altre filosofie fra loro discordanti, quasi altrettanti indici dei diversi periodi attraversati dalla cultura nella sua storia evolutiva, o come termini adatti (simili in ciò alle religioni) a particolari abitudini morali, non è questo un buon argomento per negare credito alla filosofia. A nessuno viene in mente, per deridere la fisica, di ricordare la dottrina di Aristotele della quinta essenza e del suo muoversi eternamente in circolo, e la dottrina che si trova ancora in Galileo del riscaldarsi dei corpi per l'entrarvi degl'ignicoli, e la dottrina di I. Newton che la luce fosse un fluido, e così via. E allora perchè per screditare e deridere la filosofia si ricorda, come se fosse tuttavia allo stesso punto, la glandola pineale ricettacolo dell'anima, come immaginò il Cartesio, la visione ideale in Dio del Malebranche, l'armonia prestabilita del Leibniz, e via dicendo? Si aggiunga che quelle stesse dottrine filosofiche le quali non mancano di titoli per essere giudicate *strane* (quasi *scherzi* del mondo psichico analoghi, nel mondo fisico, ai cosidetti *scherzi di natura*) hanno invece storicamente un valore immenso, perchè solo per esse è possibile scoprire il segreto

delle leggi di formazione del pensiero attuale, questo essendone, in ultima analisi, il naturale prodotto.

Il variare del pensiero filosofico, da epoca a epoca, da pensatore a pensatore, non può assomigliarsi alla trasformazione casuale, sempre rinnovantesi, della figura che si scorge nel fondo di un caleidoscopio agitato per trastullo da un ragazzo; ma piuttosto è paragonabile al sopravvenire della forma alla forma, del colore al colore, nello svolgimento di un fiore dalla sua gèmma. E non v'è dubbio che la filosofia, per la significazione storica intrinseca a ogni suo periodo, come per la sua funzione di matrice e di coronamento delle scienze, non rimanga perenne; continuerà essa a svolgersi, presentandosi sempre con un particolare metodo e contenuto.

— *Opere filosofiche.* Vol. II. — Lo studio della storia della filosofia. IV. Il compito della filosofia e la sua perennità. IX. pag. 81 e seg.

§ 2. — Il fatto

La filosofia positiva e la vecchia metafisica stanno dunque in aperta antitesi. La riformabilità propria delle induzioni o ipotesi filosofiche, suggerite dalle scienze, significa infatti che, se siamo consapevoli del punto donde partiamo, non sappiamo però quale potrà essere il punto futuro d'arrivo. Non è così

nella metafisica, la quale per contro pretende di essere la scienza su cui tutte le altre scienze debbono fondarsi, e quasi il vertice onde debba procedere, allargandosi via via come in una sfera, la loro formazione.

Di questo metodo *aprioristico*, per cui si assume come punto di partenza quello che, se mai, dovrebbe essere il punto di arrivo, e in generale della vecchia pretesa metafisica, è condanna inappellabile la storia stessa delle scienze; le quali poi a giusta ragione offrono alla filosofia positiva, come criterio di verità, come istrumento ideativo, non l'idea pura, preformata, ma il *fatto*.

Non v'è fatto, per quanto volgare e minuto, che il filosofo positivista debba trascurare: l'osservazione, l'analisi della realtà, l'esperimento, sono la base inalienabile della speculazione filosofica. Il fatto *reale* (non l'*apparente*, ingannevole) secondo l'indirizzo di pensiero che andiamo segnalando, ha un diritto assoluto, scientifico: il fenomeno accertato è il dato immutabilmente fisso, irreformabile, della scienza, e non può non essere affermato quale effettivamente risulta. Le teorie o le astrazioni hanno minor valore del fatto, quelle potendo essere false (onde la necessità di riformarle), mentre il fatto, in quanto è fatto, è assoluto.

Il fatto è divino; il principio è umano, vale a dire riformabile. Il *principio* è opera nostra, che può essere errata; ed è un punto d'arrivo che può essere abbandonato, corretto, oltrepassato. Il *fatto*

all'incontro, sia fisico o psichico, presenta in sè una certezza assoluta, ed è per sè stesso un *vero*.

Del fatto siamo certi assolutamente, anche se non conosciamo le ragioni ultime di questa certezza, così come siamo certi del sentimento del bello, pur non sapendo come nasca. Ai metafisici che vogliono possedere la certezza della certezza, tocca infine la sorte disgraziata di rimanere senza l'una e senza l'altra.

La certezza, nel rispetto del fatto, è immediata: in altri termini, apprendendo le cose in forza della esperienza, l'uomo (e il filosofo, il fisico, sono in ciò nient'altro che uomini) esercita l'attività della sua mente, quale se la trova costituita, come mangiando fa uso degli organi disposti all'uopo; la certezza diventa in questo modo un' espressione naturale della sua mentalità, all'infuori d'ogni ricerca metafisica giustificatrice, i cui eventuali resultati non pregiudicano puntò la sicurezza della coscienza del fatto. Se non fosse così, non saremmo mai certi di nulla! E la certezza è poi anche, come vedremo, *verità*, in quanto questa è il *fatto* stesso della coscienza, il dato della osservazione immediata.

Nel fatto si accentua pertanto la prima ineluttabile certezza della nostra conoscenza della natura delle cose: nulla noi possiamo sapere che non appartenga alla categoria dei *fatti*, ed è assolutamente vano lo sforzo di chi reclama il privilegio di una conoscenza più profonda e più intiera, sia nel mondo dei corpi, sia in quello dello spirito. E nel dominio

dei fatti la nostra conoscenza si allarga per la ricerca della loro coesistenza, successione e somiglianza: ma, lo ripetiamo, è mero sogno la scienza che si pretendesse di costruire al di là e al di fuori di questi naturali confini del nostro sapere.

Quando poi le correlazioni di coesistenza, di successione e di somiglianza siano state scoperte, si affermeranno come certe non per altro strumento logico che non sia l'osservazione stessa empirica che fu mezzo all'indagine; a nulla gioverebbe il ricorso a cause efficienti, o a essenze metafisiche. Il credere che la realtà vera appartenga alle essenze e sia fissa e immutabile, come quella che avesse a proprio sostegno una ragione eterna e universale (mentre la realtà del fatto, del fenomeno, sarebbe incerta e apparente, mobile, transitoria, fortuita, e quindi insufficiente a stabilire la scienza) — è un pregiudizio cui oramai il progresso della scienza ha svelato e distrutto; il fatto possiede nella scienza e nella filosofia una ricchezza e una fecondità inesauribili. Basta un piccolo fatto a distruggere un intiero sistema d'astrazioni, come accadde per esempio della dottrina dei fluidi, nella fisica, dopo la scoperta dei fatti della interferenza, della polarizzazione, della doppia rifrazione e della diffrazione della luce. Ai fatti nuovi si devono il progresso delle singole scienze e la modificazione delle ipotesi filosofiche che su queste si eressero. Ai fatti insomma, siano concreti o astratti (ossia *leggi*) spetta il diritto assoluto della soluzione dei

problemi scientifici e filosofici: essi sono per sè la verità: *Verum ipsum factum.*

Questa dottrina del valore del *fatto* nella filosofia, fu consacrata in Italia da una fiorentissima tradizione. Pomponazzi, Leonardo da Vinci, Telesio, Bruno, Campanella, Vico, furono gli iniziatori gloriosi della filosofia positiva italiana, ad essi dovendosi la illustrazione del principio che la prova e riprova del fatto è mezzo necessario a stabilire la certezza scientifica. Da loro trasse gli auspicî il Positivismo moderno.

I, 44 e seg., 76-78, 92-93, 126 e seg., 145-146, 162-163, 229-230, 246, 395 *nota* n. 221 ; V, 19-24, 67 ; VI, 465-466.

§ 3. — Il positivismo

È fuori di dubbio che al positivismo si deve, dal Rinascimento ad oggi, l'esito trionfale degli studi ai quali esso, come metodo (e intrinsecamente il positivismo altro non è che un *metodo*) è stato applicato. Dobbiamo tuttavia ben distinguere i veri positivisti dai *guastamestieri*, cioè da quei positivisti che, per la sola smania di apparire fra i riformatori e di acquistare popolarità, preferiscono alle vere scoperte le volate eccentriche o le esagerazioni inconsulte, dimostrando di non avere capito affatto che cosa sia propriamente il metodo positivo nella filosofia.

Il vero positivismo può vantare scoperte impor-

tantissime e non poche, le quali resteranno nonostante la pretensione dei metafisici di scoprire l'essenza prima delle cose, e di risolvere problemi che secondo il positivista non meritano neppure d'essere posti. Ed è poi vera e propria dottrina *filosofica* quella del Positivismo, anzi questo può dirsi della filosofia il legittimo crede, dopochè la metafisica, la quale da prima regnava sola, ha perduto la forza di restare viva. È filosofia vera e propria il positivismo, benchè non abbia scoperto il fondo ultimo delle cose: e il dichiarare il fallimento del positivismo per questa mancata scoperta ha tanto poco valore quanto il conchiudere per l' identica ragione al fallimento di tutte le scienze più certe.

Il positivismo del resto affronta anche i problemi piò ardui della speculazione; anzi si è pure parlato (però non senza equivoco) di un *positivismo metafisico*: ma il positivismo, fedele alle promesse metodologiche che lo distinguono dal metafisico, non ha fretta di conchiudere. Non ha fretta, perchè il valore del suo lavoro scientifico non dipende dalle conclusioni finali, delle quali diffida sentendo egli spesso il bisogno di raccogliere nuove prove di fatto. Egli non ha fretta, perchè non cerca un'idea che gli serva come insegna di partito, ma il vero per sè stesso, qualunque sia, anche se inopinato o contrario alle prime presunzioni; e innanzi a questo egli non indietreggia, sapendo che ha in sè tanto vigore da farsi sempre ragione da sè, a nostro malgrado: non indietreggia, benchè sia tenace quanto

rumorosa l' ostilità dei dogmatici metafisici contro il positivismo.

Il positivista sa di essere ancora un poscritto. Ma egli segue rassegnato e sicuro il suo cammino, nel pensiero che non gli mancherà quandochessia un plauso, almeno postumo.

I, 193; V, 12 e seg.; VI, 371-372: IX: La perennità del positivismo.

SEZIONE II.

LA FILOSOFIA DELLA NATURA

A — IL REALISMO POSITIVO

§ 1. — MATERIA E FORZA

Posti i principî fondamentali del metodo che la filosofia deve seguire, vediamo da prima le applicazioni alla natura. Comunemente questa si concepisce come risultante di *materia* e di *forza:* senonchè l'una e l'altra possono essere intese in modo non positivo.

La materia che esiste realmente, non è la mera *potenzialità* di Aristotele, o l'*identico* unico e semplicissimo che, secondo il Leibniz, resta, tolto l'atto onde Dio ha, per suo mero beneplacito, fornito la monade. La materia che esiste realmente, è qualche cosa che ha in sè una virtù determinatrice, sia che operi estrinsecando la forza che in sè, come si

suol dire, contiene, sia che operi ricercando la forza dal di fuori; e questo principio è vero universalmente, per quanto si risalga a stati anteriori; nè mai occorre fermarci a una prima determinazione divinamente prodotta. Non sono poi, la materia e la forza, due essenze tali che si possa dedurre l'una dall'altra, o che rifiutino ogni fondamentale medesimezza. Materia e forza sono in ultimo non essenze metafisiche, ma nostre astrazioni il cui obbiettivo e sostanzialmente identico contenuto non è che il *fatto;* e attraverso la considerazione di questo, non per categorie metafisiche, devono essere determinate. Come è ciò possibile?

Tolte tutte le differenze che distinguono i diversi gruppi di fenomeni onde ci rappresentiamo le cose singole, ci resta ancora una nozione comune a tutte: la nozione d'uno spazio primo. Formiamo di questa nozione una sussistenza reale? ecco la materia. Oppure se imaginiamo l'essere (l'insieme dei fatti) in una unità indistinta di tempo, senza successione, (che solo apparentemente viene esclusa), quell'essere che così risulterebbe sarebbe la pura materia.

Analogamente la nozione di *forza* si ha per la *legge*, in quanto questa si considera come qualche cosa di reale, che esista fuori della mente, e nell'oggetto ch'è sede dell'azione. Oppure si ottiene imaginando la pura successione immateriale. Ma è chiaro che questa duplice sostantivazione dei due aspetti della realtà si risolve nel puro astratto, da un lato della effettiva coesistenza, e dall'altro della effettiva

successione, e che ciò per cui si elabora questa astrazione rimane pur sempre il puro fatto psichico. Ora questo *per sè* non appartiene nè alla categoria della materia, nè a quella della forza; non è *per sè* nè un elemento dello spazio nè un elemento del tempo; *per sè* è al di fuori dei due schemi mentali suddetti. Se dai dati psichici emergono le due categorie o i due schemi della materia e della forza, dello spazio e del tempo, ciò devesi a una specificazione psichica ulteriore; vale a dire che un gruppo di elementi sensibili può, rimanendo il medesimo, presentarsi alla coscienza ora come un'attualità di coesistenti (materia, spazio) ora come transito di successivi (forza, tempo).

I due astratti però non sono privi d'un contenuto positivo, bensì sono astratti dai fatti reali, simultanei e successivi: ciò che importa è che non si confonda l'astratto col concreto, la legge con la reale successione, la materia come nozione astratta della coesistenza o della simultaneità, con le cose e i fatti reali. Ciò che importa è che non si creda che si possa partire dall'astrazione di materia o forza, per determinare i fatti, anzichè ricercare in questi i loro rapporti parziali e temporali.

I fatti si svolgono sopra due linee, a così esprimerci, egualmente continue, della coesistenza e della successione; e qualsivoglia fatto, qualsivoglia reale, si trova sull'una e sull' altra, anzi è rappresentato dal punto d'intersecazione delle due linee, in quanto l'una si pone come larghezza, e l'altra come lun-

ghezza. La materia e la forza, immedesimandosi come il corpo s' immedesima alla sua attività, si stendono nelle due linee, in quanto esse sono obbiettivamente la *cosa* e l'*azione*, l'essere e il divenire; in quanto infine si presentano spoglie d'ogni veste metafisica.

La dualità dunque di materia e di forza è il puro effetto di una distinzione logica, che si opera per associazione di due gruppi di rapporti; ma nel fondo essa è l'unità stessa del fatto obbiettivo: materia e forza, pur essendo astrattamente distinte, convengono in una continuità sola, sottostante. La distinzione non distrugge la medesimezza, che resta sempre. Infatti la materia nell'attualità della fase effettuatasi, è una materia trasformabile nella successiva, e comprende quindi indistintamente la forza; e la forza, alla sua volta, a ogni successione di fase, è in correlazione costante e necessaria con la materia, in modo che, come la materia riceve quella forza che è data dall'attività innanzi spiegatasi, così l'attività vi si spiega per la forma assunta prima dalla materia.

Ma di questa unità fondamentale tratteremo più distesamente più innanzi. Qui intanto sorge il problema della essenza della realtà: ossia, come possa conciliarsi l'obbiettività del fatto con la subbiettività della sua rappresentazione.

I, pag. 101 e seg.; II, pag. 37 e seg., 200 e seg.; VII, pag. 88-89.

§ 2. — Materialismo: Idealismo: Realismo positivo

A rispondere al grave problema converrà primieramente rilevare l'errore della concezione materialistica. Secondo il materialismo tutto l'essere e tutta la causalitá si riducono alla materia e al suo movimento; ma ciò contradice alla reale esperienza. Rinnovasi inoltre, pur col materialismo, l'errore per cui la materia si concepisce come un'entità metafisica. Il positivismo si scosta profondamente, per la concezione della materia, e in genere della realtà, dal materialismo; e si scosta in pari tempo dall'idealismo.

L'idealismo della vecchia speculazione si basa su tre pregiudizi: del *soggetto*, dell'*imagine*, della *ideazione all'infuori dell'atteggiamento causativo organico*, quale si avrebbe nelle riproduzioni mentali indipendenti dall'azione diretta e manifesta d'uno stimolo. La psicologia (come risulterà da ciò che diremo più oltre), ha corretti questi tre pregiudizi analogamente alla fisica che, progredendo, corresse il pregiudizio per cui si riteneva che la elettricità e le altre energie fossero altrettanti fluidi; e l'idealismo rimase così senza il suo fondamento, mentre la scienza trovò la via per scoprire la ragione legittima di quella fede nel realismo, che si accompagna invincibilmente al fatto della cogitazione umana. Vediamo pertanto come si giustifica, nel Positivismo, e contro l'idealismo tradizionale, il realismo.

L'atto cosciente non è il semplice modo di un soggetto; non è per sè il paradigma delle cose; non nasce indipendentemente da una stimolazione diretta o indiretta; ma è un effetto che naturalmente corrisponde a una causa, così come il riscaldarsi di un corpo corrisponde all'urto che esso riceve da un altro: costituisce, con più altri atti, il soggetto, senza esserne il modo; è l'imagine delle cose, senza esserne la riproduzione nel senso proprio, volgare, di questo termine. È l'effetto d'una causa, non la virtualità metafisica di un soggetto; e la causa è meccanica, sia che si tratti di percezioni dirette, interne o esterne, sia che queste si riproducano memorativamente.

Ciò posto, l'atto cosciente suppone necessariamente il reale esterno. In qualunque forma si presenti, non può compiersi se non ponendo a riscontro di esso, e come condizione *sine qua non* del suo prodursi, la esteriorità del fatto meccanico; direttamente nell'organismo, come forza anteriormente ricevuta, o indirettamente, dal di fuori, come forza attualmente comunicantesi, secondo che si tratta di un'imagine o di una percezione.

Potrà parere che l'ideazione memorativa avvenga all'infuori dell'atteggiamento causativo organico, indipendentemente dalla meccanicità fisiologica: ma l'esperienza esclude assolutamente tale supposizione. Questa poi è pure contradetta dal contrapporsi dei due ordini di percezioni che si riassumono, l'uno nello schema dell'esteso o spaziale, l'altro nello

schema dell' inesteso. Pure nella riproduzione memorativa i due ordini rimangono contrapposti, e per es. sono fra loro contrapposti il colore rosso, e il fatto del respirare, quello come qualità esterna, questo come fatto interiore. Ora, se il dato psichico è un effetto, attesta realmente la sua causa, e n'è relativamente il segno rappresentativo; rappresenta insomma o l' interiorità o l'esteriorità, imponendo nell'uno e nell'altro caso la propria affermazione; ed è assurdo disconoscere le due realtà che per tale affermazione risultano.

Si comprende così ciò che già sopra rilevammo circa il valore obbiettivo delle due astrazioni di materia e forza: si affermano infatt' questi due astratti, nel pensiero, come realtà obbiettive; ossia la mente oggettivizza legittimamente entrambi questi astratti, perchè le sono imposti come oggettivi, e come tali dunque devono riconoscersi: l'imposizione viene dell' esperienza dei fatti particolari, determinanti, in quanto coesistono e si succedono.

Il *me* e il *fuori di me* nella coscienza formano un fatto reale indivisibile, come il diritto e il rovescio di un panno. Non si possono *separare* effettivamente (che è ben altra cosa dal *distinguerli*) senza che rimangano distrutti l' uno e l'altro. Ma dunque dovranno affermarsi egualmente, allo stesso titolo logico, il reale interno e il reale esterno, lo spirito e la materia, il Me e il non Me. Non si può essere realisti soltanto per il soggetto. O l'idealismo da per tutto, o da per tutto il realismo. Ed ora che

il campo alla ricostruzione critica del realismo positivo è sufficientemente preparato, possiamo percorrerlo assai più largamente.

I, pag. 144 e seg.; 209-210; 244 e seg.; IV, 474-475. IX. L'idealismo della vecchia speculazione e il realismo della filosofia positiva.

§ 3. — L'Autosintesi e l'Eterosintesi

In generale l'oggetto è pensato come opposto al consapevole, e si suppone che questo lo apprenda per mezzo della rappresentazione. Pertanto la rappresentazione non sarebbe la coscienza stessa. Essa da un lato sarebbe il mezzo d'apprendere il non - Me, e d'altro lato si assume come la ragione per cui il Me diventa di senziente, conoscente: sarebbé qualche cosa che sta, per così dire, di fronte al Me e al non - Me, al soggetto e all'oggetto; apparterrebbe bensì al soggetto, ma non all'oggetto, anzi sarebbe il termine onde il soggetto, in quanto n'è capace, si distinguerebbe dall'oggetto. E il soggetto infine si concepisce come stabile, mentre la rappresentazione è concepita come un modo momentaneo di esso.

Tuttociò non concorda con la realtà sperimentale. E in vero l'oggetto e il soggetto, il Me e il non - Me, risultano di atti psichici, di sensazioni, di rappresentazioni e via dicendo. Il loro essere reale è tutto qui; non solo, ma possono anche, i loro elementi, invertirsi, così che gli elementi del Me possono di-

ventare elementi del non - Me, e viceversa, e possono insomma, i dati dell'esperienza, diventare elementi stabili o accidentali, indifferentemente. Esiste bensì la contrapposizione di soggetto a oggetto; ma risulta da associazioni mentali, non già dall'essere il soggetto una realtà sostanziale di cui la rappresentazione dell'oggetto sia uno stato transitorio. Valga a chiarimento una analogia.

La Mimosa pudica si sviluppa secondo le forme proprie della sua specie, e ciò mi fa pensare a sue proprietà ingenite. Quando poi veda che essa, stuzzicata da un qualche oggetto esterno, ripiega le sue foglioline e le sottili ramosità, penso all'effetto accidentale indotto per l'azione ch'è casualmente prodotta da qualche cosa di diverso della stessa Mimosa.

Nell'uno e nell'altro caso l'attività della Mimosa è della Mimosa stessa, e vi è importata dal di fuori: in essa infatti, come in ogni oggetto particolare, vi è *un certo tanto* di forza che vi si riflette dall'universo, e vi si specifica come intensità sua. Ma quell'attività che considero stabile, della Mimosa, è da me distinta da quell'attività che considero accidentale, provocata da un esteriore eccitamento; e non è, quest'ultima, posseduta per la stessa via, non vi persiste egualmente, nè vi funziona allo stesso che quella considerata stabile. Nell'uomo troviamo del pari le attività costanti, ossia le proprietà ingenite, essenziali all'essere suo, ad es. quelle proprietà onde si hanno la circolazione del sangue, la

respirazione, il funzionamento normale dei visceri, delle masse e delle propaggini nervose, della assimilazione nutritiva, delle secrezioni, e via discorrendo. E vi troviamo le attività accidentali, determinate dagl'incontri fortuiti del di fuori, come sono quelle d'una data visione, di un dato toccamento, di un odore, di un'audizione, di un sapore. Le une e le altre, le attività stabili e le accidentali, sono del pari interiorità dell'uomo; ma le une si distinguono dalle altre, perchè sono possedute per diversa via, e persistono e funzionano diversamente. Si distinguono queste attività, siano esse fisiologiche o psichiche. Se sono psichiche si raggruppano del pari o nella categoria dell'attività stabile o in quella dell'attività accidentale, e precisamente l'attività stabile è costituita dalle percezioni interne, mentre quelle esterne costituiscono l'attività accidentale: nè i due ordini d'attività, possono confondersi fra loro. La sensazione dell'odore di rosa è per es. essenzialmente diversa da quella del sentirsi in vita; questa ha il carattere della continuità, quella, della momentaneità. Si differenziano, le due specie di attività, per effetto della struttura stessa dell'organismo, e secondo questa si concertano in località diverse, pur essendo del pari interiorità. Analogamente si differenzia in movimenti diversi delle parti il meccanismo di un telaio Iacquard, dando infine la totalità unica di un drappo a disegno, per effetto della forza trasmessa, per la caduta dell'acqua, alle pale di una ruota idraulica, e comunicata al meccanismo stesso.

Sono diversi i due prodotti: l'uno è l'*autosintesi;* l'altro, l'*eterosintesi;* cioè per l'associarsi fra loro dei dati psichici stabili si ha il Me; e per l'associarsi fra loro dei dati psichici accidentali si ha il non - Me. La realtà dell'uno e dell'altro risulta dallo stesso porsi o affermarsi differenziale delle due specie d'attività. Ogni fatto psichico dice per sè la sua causa, l'uno indipendentemente dall'altro; attesta e rappresenta per sè la sua causa distinta, come il bollire dell'acqua in un vaso, essendo la trasformazione indotta dalla forza propria della fiamma che l'ha riscaldata, è rappresentativo di questa fiamma. Le due totalità del Me e del non - Me, benchè del pari interiori, si pongono dunque come l'una diversa dall'altra, e parimenti il non - Me si pone come reale, al pari che il Me, e in maniera che la negazione dell'uno importerebbe evidentemente la negazione dell'altro.

Ma se è innegabile da un lato la realtà distinta dell'oggetto, dall'altro quella del soggetto, non devesi credere che la distinzione stessa implichi l'affermazione d'una sostanzialità: in altri termini, le due totalità non risultano fuorchè di associazioni: la distinzione si risolve ne' due gruppi associativi, e non è in ultimo una distinzione assoluta. Tutte le sensazioni (o le rappresentazioni) a ben riflettere, sono indifferenti per sè a entrare nella composizione del Me o in quella del non - Me; è indifferente che diventi persistente l'accidentale, o accidentale il persistente: il Me e il non - Me insomma

sono formazioni mutabili e invertibili secondo le accidentabilità delle associazioni degli elementi sensibili che ne costituiscono il contenuto.

Una sensazione per sè non si riferisce nè al Me nè al non - Me ; essa è originariamente null'altro che la coscienzà di sè stessa. Perchè si riferisca all'uno o all'altro termine, ossia perchè apparisca interna o esterna, deve essere già formato il concetto del Me e del non - Me. Per sè la sensazione, essendo anteriore a questa duplice formazione concettuale, è dunque indifferente, e l'aggruppamento suo all'uno dei due ordini è effetto dell'esperienza, come è l'effetto dell'esperienza attribuire il suono, per es. d'una campana, che si oda da lontano, alla campana medesima.

Questa indifferenza primitiva ed essenziale della sensazione è comprovata altresì dalla sua varia associabilità empirica. Una sensazione di caldo o di freddo si attribuisce al corpo esterno come una sua qualità, e al proprio corpo ; ed è poi frequentissimo che si ritenga di avere coscienza di una parte di noi stessi per una sensazione diretta interna della parte medesima, mentre la coscienza stessa si ha solo indirettamente per una sensazione esterna riferita erroneamente a quella parte, come per es. la sensazione della propria voce, dello scrivere, del lavorare ecc. Analogamente si fanno entrare nel non - Me sensazioni essenzialmente interne ; anzi di tutte queste sensazioni si può dire che siano suscettibili del detto trasferimento, come attestano le metafore : e gli

esempi che potremmo citare a questo proposito sono infiniti.

È illusione pertanto il credere che l'Autosintesi riveli un vero *substrato* metafisico o una *sostanza*, nella quale ineriscano come stati o modi accidentali gli atti coscienti. Essa non è invece che la somma loro, come l'Eterosintesi è la somma di quegli atti coscienti che accade che si aggruppino col carattere della esteriorità. L'illusione è analoga alla seguente: Un pittore distende a tratti, sopra una tavola, colori diversi; ne risulta l'insieme di una figura d'uomo. Che altro c'è qui di reale all'infuori dei colori artificiosamente disposti? E che diremmo di uno che pensasse che qui la realtà è la figura, e che i colori ne sono i modi?

V. pag. 417 e seg.; 437 e seg.; IX, c. s.

§ 4. — Il monismo positivo: uno e molteplice

Quantunque però si succedano incessantemente le formazioni temporanee della psiche e quelle stabili, con variazioni infinite, e per l'azione del mondo esterno sull'organismo, si mantiene tuttavia nella psiche un'attività specifica unica. L'attività si specializza in più ordini aventi ciascuno caratteri distinti, ma l'unità persiste nella molteplicità stessa. Giova riflettere che i due concetti di unità e di molteplicità, che nel nostro pensiero si associano costantemente, rispondono, nonostante la contraria ap-

parenza, a una realtà unica, non essendovi reale che non sia in pari tempo uno e molteplice, nel mondo dello spirito come in quello obbiettivo della natura.

Così intesi i due concetti di unità e di molteplicità sono essenzialmente positivi: l'Uno metafisico, assoluto, è da escludersi in ogni caso, nel *momento* della vita psichica come nell'*atomo* materiale. L'*Uno* del metafisico eclude il *Molteplice* perchè egli pone l'Uno assoluto e il Molteplice assoluto, come idealità trascendenti, o forme a sè le quali, pur applicandosi ai dati di fatto, sono da questi essenzialmente diverse. Invece l' *Uno* della filosofia scientifica è essenzialmente relativo, e quindi non esclude assolutamente il Molteplice; anzi non è che il Molteplice stesso appunto senza la distinzione mentale delle parti che effettivamente lo compongono. Del pari il Molteplice, nella filosofia positiva, è pure essenzialmente relativo, quindi non esclude assolutamente l'Uno, perchè non è altro che l'apprendimento distinto delle parti, che effettivamente si legano insieme nella unità della cosa e dell'azione naturale di essa. Epperò in esso l' affermazione mentale dell'Uno molteplice e del Molteplice Uno, è affatto scevra di contraddizione. Così il fatto singolo, psichico, è *uno* perchè i coefficienti molteplici vi appariscono nel loro insieme unico, come nella sensazione del bianco, nella quale non appariscono separatamente il rosso, il verde, il violetto componenti; ed è in pari tempo un Molteplice, risultando, come il bianco, da più coefficienti. Non posso con-

siderare come assolutamente uno il momento psichico, quale elemento minimo della durata. La durata di un atto cosciente è sempre una certa quantità, poichè accanto ad essa si dà la quantità minore; il minimo di durata non è un assoluto ma un relativo, e sebbene la diminuzione ulteriore non sia eseguita, rimane tuttavia possibile il proseguirla. Analogamente dicasi dell'atomo materiale: il volerne ricercare l'unità assoluta conduce irrimediabilmente ad affermarne l'incorporeità, cioè conduce all'assurdo, in quanto si persiste pur allora nell'attribuirgli una certa grandezza d'estensione.

L'Uno e il Molteplice non assoluti ma relativi, sono dati dall'osservazione e distintamente, come nell'esempio suddetto del bianco: cioè l'uno è una totalità, di cui possono essere distinti le parti componenti, per analoghe sperimentazioni: è una molteplicità sperimentale sia l'uno psichico sia l'uno fisico. Questo è un esteso, perchè è l'astratto delle percezioni esterne, inquadrandosi quindi nello schema spaziale: l'Uno psichico è l'astratto delle percezioni interne, e s'inquadra soltanto nello schema della successione temporanea. Ma è tuttavia un Molteplice sia nell'ordine nella intensità, sia perchè implica la percezione, l'immaginazione, il raziocinio, la emozione, il volere, e via dicendo; come l'Uno fisico è un Molteplice perchè implica con l'estensione, il peso, le divisibilità, la mobilità, la temperatura, la visibilità. È pertanto esso pure aumentabile e diminuibile, dall'uomo agli infimi animali,

dall'uomo a quell'Io che si attribuisce alla divinità; è aumentabile e diminuibile pur nei gradi di potenza, distinguendosi per es. un piacere e un dolore deboli da un piacere e da un dolore forte.

Il pensiero è uno e molteplice: *molteplice* come l'aggregazione degli atomi dell'organismo, del quale è la funzione; *uno* come la legge per la quale gli atomi stessi non possono sottrarsi all'azione dell'uno e dell'altro. La scienza riconosce questa unità, sebbene non ne conosca le ragioni ulteriori; ciononostante questa unità è positiva e certa, come l'unità del sistema solare, e in generale dell'intiero cosmo.

L'unità del pensiero, della coscienza, partecipa all'unità cosmica, come ogni essere particolare. Non v'è attività particolare che non sia dominata, nelle forme e nelle variazioni sue, dall'attività universale: ogni suo effetto risente del suo rapporto dinamico, immancabilmente costante, coll'attività universale, cosmica. Il sistema solare è la parte di un tutto, che ha sempre una totalità più vasta che la comprende, precisamente come è esso stesso una totalità che comprende delle parti le quali comprendono alla loro volta parti minori. E il concetto di questa unità si estende infinitamente; il suo valore è universale. Nel mondo fisico nulla è tanto una parte, che non sia nello stesso tempo un tutto verso le parti contenutevi; e nulla è tanto un tutto, che non sia allo stesso tempo la parte di un tutto maggiore. Lo spostamento di una parte grande o piccola nel continuo dell'essere importa una conse-

guenza in tutto il resto. Una conseguenza nell'insieme non manca mai, sia che cada una foglia da un albero nell'autunno, sia che si spostasse per avventura una pianeta o un sole. Se piccola è la conseguenza per la caduta di una foglia, piccola è del pari la conseguenza per lo spostamento di un sole, quando si rapporti il sole alle grandezze che stanno ad esso come la terra alla foglia.

L'unità è dunque universale come la molteplicità; è una legge della stessa naturalità dei fenomeni, abbracciando, col mondo fisico, il mondo psichico, questo pure essendo *natura*. L'attribuire la molteplicità alla materia, e l'unità assoluta al pensiero, è assurdo. Si può dire che sia assolutamente uno il pensiero se del mondo della materia — supposto assolutamente molteplice — non si può sapere altro fuorchè ciò che è dato dallo stesso pensiero? Si può dire che sia assolutamente molteplice, cioè che non sia una, la materia, se della materia non si può sapere se non precisamente quello che ne è dato dal pensiero, che si considera come essenzialmente uno?

Il monismo positivo è in questa concezione dell'unità universale della natura, in quanto è unità relativa, e non esclude dunque, come l'unità metafisica, il Molteplice, ma lo comprende, a quel modo che il Molteplice, per la solidarietà universale e la concezione mentale del tutto, comprende l'Uno.

II, pag. 45-46; 79, e *passim:* VI, 106-107; VII, 144 e seg.; 384; 435 e seg.

B — L'INDISTINTO E IL DISTINTO

§ 1. — Il monismo psico-fisico: l'indistinto

Da ciò che fin qui siamo venuti dicendo apparisce che l'unità reale cosmica, intrinsecamente e infinitamente molteplice, comprende in sè stessa, come la materia e la forza, così la materia e lo spirito, il fatto fisico e il psicologico, cioè quei due ordini di fatti che costituiscono l'uno il mondo interno, l'altro il mondo esterno. Sono una unità questi due mondi, ma l'uno non è l'altro; e di entrambi si deve riconoscere che è identico per l'uno e per l'altro il diritto logico di affermarne l'esistenza.

Il materialista che ammette come unico *substratum* dei fenomeni la materia, e l'idealista che solo ammette il *substratum* dello spirito, dimenticano e negano ambedue una parte della realtà. Un *substratum* si può e si deve ammettere, ma questo è *naturale*, ed è comune ai due mondi, essendo potenzialmente l'uno e l'altro, materia e spirito.

Nella scienza non emancipata dall'idea religiosa, il primo fatto fu assunto quale effetto determinato sopranaturalmente da una Prima Causa, non appartenente alla natura. Nella scienza che si era sottratta all'idea religiosa, il primo fatto fu assunto semplicemente quale dato positivo fornito dall'osservazione o dall'induzione scientifica, come una virtualità prima, esplicabile in tutte le attività suc-

cessive, vale a dire che si ammise il sopranaturale nella stessa natura. Da ultimo si riconobbe che la serie dei fatti anteriori doveva essere infinita. Ma non si deve ritenere che sia questa l'ultima parola della scienza, la quale è invece espressa nel coincidere dei due *infiniti* dello spazio e del tempo, o insomma nell'*indistinto* dal quale emergono, specificandosi, i fatti molteplici, materiali e spirituali, fisici e psichici. Questo *indistinto* è ragione naturale d'ogni fatto, d'ogni specificazione, d'ogni *distinto*: nè potremmo comprendere senza esso il divenire.

Questo indistinto, sostrato dei due mondi, dell'autosintesi e dell'eterosintesi, è, come indistinto, indifferenziato, e noi lo possiamo pensare colla virtualità di presentarsi tanto sotto la forma fisica quanto psichica; e lo possiamo assumere come sottostante alle due specie di fatti, a quel modo che la scienza naturale assume, al di sotto delle formazioni diverse, l'atomo materiale colle semplici virtualità di produrre il dato del Materialista, quello del Fisico, quello del Chimico, quello del Biologo: lo possiamo assumere come l'atomo materiale che si pensò sottostare il medesimo tanto al diamante quanto alla lignite e al carbone. Attribuirgli la virtualità varia che dicemmo, è come dire che la stessa realtà si manifesta (se pure in modo diverso) nel fenomeno astronomico della gravitazione, nel fenomeno fisico dell'elettricità, nel fenomeno biologico della vita e del pensiero, e via dicendo.

Come non può darsi il fenomeno, sia astrono-

mico, sia chimico, sia fisico, sia biologico, senza che nella realtà, a cui uno di essi si riferisce, si compiano tutti gli altri, così nemmeno può darsi il fenomeno psichico senza che si verifichi insieme il fenomeno fisico. La sensazione, l'idea, il concetto, la nozione, sono fenomeni che non sono propri esclusivamente di un *quid* metafisico a sè, altro da tutto il resto; ma sono fenomeni che, per compiersi, hanno bisogno dell'atteggiamento speciale di quel reale che è il reale stesso manifestantesi in qualunque specie fenomenica.

Questo indistinto è un' astrazione, com'è un'astrazione la materia o la forza; ma noi possiamo considerarlo analogamente come reale e oggettivo. È un concetto questo indistinto; è il concetto *psico-fisico;* ma si può anche trattarlo come *sostanza*, intendendo però per *sostanza* non quella dei metafisici, ma solo un gruppo stabile di fenomeni al quale, come a soggetto fisso, si aggiungano e si tolgano delle fenomenalità instabili, che lo determinano in un modo o nell'altro. Non è poi, questa sostanza, nel nostro riguardo positivo, il *fondamento* da cui dipende tutta la costruzione scientifica, come per i metafisici; ma è l'*esito finale* di un lavoro che sussiste indipendentemente, e che si potrebbe riformare, se ciò richiedesse un' ulteriore e più esatta ricerca. A evitare comunque ogni equivoco, converrà preferire al termine *sostanza* il termine *indistinto*.

Così concepito il *monismo psico-fisico* si differen-

zia essenzialmente dal materialismo, dall'idealismo, dal dualismo. A chiarire la profonda differenza, ci valga un esempio. La presenza di una fiammella di gas idrogeno è avvertita da un cieco dalla nascita nella forma di calore, poichè è questa la sensazione che egli riceve; ed egli la chiamerà un calore. La presenza della fiammella medesima è avvertita da un veggente, che la scorge da lontano e non ha mai accostato ad essa la mano, nella forma di una luminosità, poichè questa è la sensazione da esso ricevutane; ed egli la chiamerà una luminosità. Il veggente che ha scorta la luminosità ed ha accostato la mano, conoscerà la fiammella del gas come un reale unico produttore tanto della luminosità quanto del calore; e se poi per esperienze proprie o per ammaestramento altrui avrà potuto conoscere quell' elemento che si chiama gas idrogeno, l'avrà fatto sottostare alle due forme della luminosità e del calore come il *substratum* di esse, o come la realtà sostanziale apparente delle due diverse suddette fenomenalità nelle quali può manifestarsi. — Il materialista che pone solo l' atomo, è il cieco nato che ha soltanto il senso della vista: l'idealista, che ponesse solo la luminosità, sarebbe il veggente che non si è servito dell'organo del tatto: il dualista, che pone lo spirito o il dato autosintetico, come altro dalla materia o dal dato eterosintetico, sarebbe paragonabile a colui che non ritenesse emanare la luminosità e il calore della realtà medesima, ma che fossero l'una e l'altra per sè una

sostanza a parte: il monista poi è quello che ha potuto sapere sottostare la sostanza del gas idrogeno alle due fenomenalità diverse, anzi tra loro irriducibili, della luminosità e del calore.

Questa visione monistica della realtà non è infine una supposizione arbitraria, a cui si ricorra per spiegare con essa, a *priori*, i fatti naturali subordinàtivi; ma è il resultato d'un'induzione positiva, d'un processo logico a *posteriori*, nè più nè meno che il principio che le oscillazioni del pendolo sono isocrone; ed è tale da potersi, come vedremo, sostenere criticamente contro ogni altra dottrina.

Nen deve poi l' *indistinto* intendersi come *assoluto*. L'indistinto è un dato positivo, e nella serie fenomenica può essere un indistinto verso il successivo; ma può anche considerarsi come un distinto verso il dato precedente. Ad esempio il *colore* in genere è l' indistinto in rapporto a quei distinti successivi che sono il *Rosso*, il *Verde*, ecc.; ed è alla sua volta un distinto nel suo rapporto con la sensazione in genere. Anzi ogni dato è conoscibile per il suo rapporto di distinto a un indistinto; il che non toglie che ogni indistinto si differenzi, pur come tale, da ogni altro indistinto, come per es. il Colore dal Suono. Il termine *indistinto* è dunque un termine non assoluto, ma relativo. E un indistinto *relativo* è anche l'indistinto ultimo, *psico-fisico*, a cui giungiamo induttivamente; è ultimo solo per il nostro attuale

sapere, rimanendo al di là di esso non l'*inconoscibile metafisico* ma soltanto l'*ignoto*: ma è tuttavia, in quanto pensabile, l'elemento logico imprescindibile di una reale positiva spiegazione, pur essendo per sè indeterminato, e pur essendo, come indistinto, inesplicato. Come l'astronomo spiega, con l'attrazione universale, positivamente, i movimenti dei corpi celesti, pur nulla sapendo intorno alla essenza o alla maniera d'operare di questa attrazione, così noi spieghiamo, con la virtualità dinamica della realtà psico-fisica indistinta, il successivo divenire, sebbene non conosciamo del detto indistinto più di quanto esso per se stesso comporta.

I, pag. 189 e seg.; 385-387 e *passim*. II, *passim*. IX: Monismo metafisico e monismo scientifico.

§ 2. — Il processo della distinzione

Un indistinto è spiegato per un indistinto precedente, verso il quale è un distinto, ed è alla sua volta lo strumento della spiegazione dei distinti posteriori che vi sono subordinati. Ora questo processo mentale di esplicazione si giustifica per il principio che la distinzione non è soltanto un processo mentale, ma anche un processo naturale, obbiettivo.

In una linea possiamo fissare due punti a una certa distanza l'uno dall'altro; avendola così limitata, noi avremo una prima distinzione. Ma potremmo con nuovi punti che fissassimo fra i due

estremi, ottenere distinti nuovi, all'infinito. Otterèmo così una serie di distinti i quali saranno però sempre una serie d'indistinti in rapporto ai distinti successivi, i quali poi potrebbero essere, con nuove limitazioni, determinati, e intanto rimarrà la linea, come indistinto sottostante, come unità persistente. Analogamente accade nel processo delle formazioni naturali.

La continuità nello spazio e nel tempo è l'unità che persiste nei distinti della materia e della forza; e quindi rimane sempre, al di sotto del distinto che si va effettuando, l'indistinto, il quale sta al distinto come la linea al punto. Rimane l'indistinto fondamentale; ma pur nella successione dei varii momenti dell'evoluzione formativa, ciascuno è in pari tempo un distinto e un indistinto, nei due rapporti regressivo e progressivo che rilevammo, avendo ogni momento la sua ragione nell'indistinto precedente, ed essendo esso alla sua volta la ragione concreta del successivo. Tale processo è proprio di tutte le formazioni naturali, come per es. del sistema solare, sia nel rispetto della sua materialità, sia nel rispetto della sua forza. Sorto dalla nebulosità primitiva, che non è se non un Primo, o un indistinto, relativo, esso divenne qual'è attualmente per il processo evolutivo della *distinzione*, simile in questo a una qualsivoglia individualità cosmica, e per es. a quella di un animale, il quale si forma analogamente dall'uovo, attraversando varii periodi di progressiva distinzione.

È universale il processo della distinzione; ed è nel pensiero come è nella natura, anzi è in quello il riflesso di questa, essendo anche il pensiero, come ogni fatto, una " formazione naturale ".

Passim nelle *Opere filosofiche.*

C — IL CONCETTO DI « FORMAZIONE NATURALE »

§ 1. — La naturalità dei fatti

L'unità dell'indistinto sottostante alla molteplicità dei distinti (sia nell'ordine dell'estensione, sia in quello del tempo), e la continuità del processo della duplice distinzione (spaziale e temporale) caratterizzano la concezione naturalistica del cosmo.

La natura, come già affermava il Pomponazzi, è da per tutto, nel mondo della materia e nel mondo dello spirito: cioè le cose si dispongono secondo le loro proprietà, e i fatti accadono secondo le loro leggi, essendo da bandirsi il miracolo della creazione e delle *cause occasionali.* La fisica e la biologia fugarono il sopranaturale dalle materialità che ci attorniano qui in terra: l'astronomia dallo stesso mondo infinito dei corpi celesti: la psicologia lo fugò dai penetrali della coscienza. La rappresentazione della natura perdette, per opera delle scienze e di quella filosofia che a esse s'informa, il carattere primitivo antropomorfico, e la naturalità e l'unità naturale si affermarono universalmente, non

sfuggendovi alcuna specie di fatti: fisici, biologici, psichici, etici. Ogni fatto ha la sua ragione nel tutto col quale si collega, cioè nell'infinito.

A chi domandasse per es. come si è formato il sistema solare, si risponderebbe: *come tutti gli altri sistemi solari*, a quel modo che, richiesti come sia formata una data foglia, risponderemmo: *come tutte le altre*. Ed esso, come ogni altro corpo, o un atomo qualsiasi, sussiste per il suo comunicare col resto delle cose. Come ogni altra individualità, allo sciogliersi di questa solidarietà sua col tutto ambiente, sarà una volta disfatto; e tuttavia anche allora il mondo, ossia l'universalità delle cose, resterà, come resta il bosco quando cade una foglia da un ramoscello di uno dei suoi alberi.

La legge della formazione naturale è identica per ogni specie di fatti, per il sistema solare come per una data foglia, per gli esseri animali come per le idee, per l'arte come per l'ordine morale. Ogni fatto emerge da quell'indistinto che è la sua specie, il suo ambiente, mutando con esso *naturalmente, necessariamente, incessantemente*.

Cfr. specialmente II. La formazione naturale nel fatto del sistema solare.

§ 2. — L'Ordine casuale

Il processo della distinzione, universale nella natura, è *naturale*, ed è naturalmente un ordine, qua-

lunque sia il combinarsi degli elementi donde un qualsivoglia fatto risulta.

Esce l'ordine, nella natura, dalla stessa vita del tutto, sempre attivo, sempre nuovo, fecondo di attitudini e di possibilità infinite, e pronto a effettuarne una sempre, con la stessa legge, nel fugace pensiero di un uomo come nell' universo; nel tenero germe di una foglia di quercia, come in un sistema cosmico; nel cristallo microscopico della neve, come nell'intiero sistema solare. Nel pensiero dell'uomo v'è l'impronta dell'ordine, nè più nè meno, nè per diversa ragione, che nel fiocco di neve: emerge in esso dal seno stesso della natura: non c'è un'ordine nelle cose perchè c'è nel pensiero, ma l'ordine è nel pensiero perchè fu prima nelle cose: come c' è l' impronta nella cera, perchè prima ci fu la figura incavata nel suggello. Dire che l' ordine viene dall' intelligenza equivarrebbe ad affermare che la figura impressa nella molle cera è la causa che ha prodotto l' incavo nel duro metallo del suggello.

L'ordine che si riscontra nella natura è dovuto alla natura stessa; non le è imposto dal di fuori in maniera che se un ordine determinato, l'unico possibile, non fosse stato imposto da una Mente, dovesse esistere il caos. Tale pregiudizio, per cui si assomiglia il divenire della natura alla statua di marmo uscente dall'opera dello scultore che vi ha lavorato attentamente intorno, conducendovi sopra con lo scalpello le linee del disegno, — è dovuto

a una concezione del tutto falsa della natura. Più precisamente questo pregiudizio nasce dal non comprendere come la natura, in ogni suo distinto, si subordini all'unità ordinatrice dell'indistinto reale, e dal credere che sia invece un multiplo di parti prive di ordine. E sussiste il detto pregiudizio, perchè non si è avvertito che la natura può svolgersi per se stessa, o per la solidarietà universale che le è propria, in un numero d' ordini infinitamente diversi, e così che, mancando un ordine, un altro ne subentri costantemente.

I finalisti, che questo pregiudizio secondano, attribuendo l'ordine esistente nella natura a qualche cosa d'iperfisico, negano e la solidarietà dei fenomeni, e la loro naturalità; negano la precedenza dell'ordine al pensiero; e mentre si differenziano dagli *occasionalisti* in quanto attribuiscono alle cose una predisposizione, si contradicono, perchè negano e affermano, nel medesimo tempo, il farsi spontaneo, naturale delle cose; presuppongono essi infine la provvidenza, la quale, come si sa, dopochè fu scoperta la naturalità dei fatti, andò sempre più indietreggiando fino a scomparire del tutto.

Non è legittimo trasportare nell'ordine delle cose l'idealità dell'arte, come se effettivamente il disegno finale della Mente precedesse nella natura la esecuzione esterna; nè si deve subire l'illusione della specie già formata, assumendola come un fine a cui siano stati coordinati precedentemente i mezzi necessari. Nell'infinità degli ordini possibili, sopra

notata, e non in una veggente e provvidente intelligenza, è invece la ragione naturale e definitiva dell'ordine resultante.

Esclusa la Mente, come ragione dell'ordine naturale, questo rimane per la virtualità stessa dell'indistinto della natura, alla quale soltanto è da attribuirsi l'infinita varietà dei distinti, la molteplicità inesauribile degli ordini. E ciascun ordine nasce dal seno del tutto necessariamente; ma essendo infinita la virtualità dei distinti nell'indistinto, è poi anche *casuale* il verificarsi di un dato ordine piuttostochè di un altro. Ogni ordine è in pari tempo necessario e casuale; ma ciò non implica una contradizione? O risponde veramente alla reale esperienza? Vediamo.

D'ogni cosa della natura, d'ogni fatto, si può ripetere ciò che si può dire del cristallo della neve o delle foglie di quercia: possiede cioè la proprietà di variare all'infinito, cioè è in essa una virtualità infinita di modi d'attuazione. Nè questa infinità è esclusa della limitazione onde le scienze figurano la proprietà di una cosa, poichè è pur sempre infinito il numero di casi individuali diversi che sono impliciti nel *genere* in cui quelle proprietà sono riassunte. La scienza poi non è, in quanto apprende e determina le proprietà, il racconto dei casi particolari succeduti, ma è la teoria generale di ciò che può accadere; onde la virtualità rimane infinita anche se non diventerà mai attualità. Per un fatto determinato, essa si riferisce a una possibilità o

proprietà determinata, che n' è la ragione esplicativa; ma per il fatto in genere dovrà riferirsi alla proprietà o possibilità generica, che è quanto dire a un numero infinito di possibilità o proprietà. Questa proprietà, o semplice possibilità del fatto, è stabilita dalla scienza come coefficiente del fatto, ed è la sua legge.

Ma il fatto ha un secondo coefficiente. L'attuarsi di un fatto suppone anche le cose coesistenti causatrici dell'attuazione sua, come ad es. la sensazione dell'odore di rosa suppone la rappresentazione odorosa della rosa che l'ha cagionata; e suppone l'altro coefficiente, che è l'attuazione della mia sensibilità. Ora il detto secondo coefficiente, della causazione esterna alla cosa, non può essere determinato dalla scienza anteriormente, come è determinata da essa la legge, potendo infatti quella data causa darsi e non darsi, ed essere l'una o l'altra fra un numero infinito di possibili. È dunque *imprevedibile*, ossia il suo avverarsi può considerarsi come *accidentale*.

Nell'azione artificiale, volontaria, l'effetto non è casuale, in quanto è preveduto: non così nell'azione naturale, perchè qui, assolutamente parlando, la determinazione della presenza del coefficiente causativo è impreveduta e imprevedibile. Anzi poichè noi dobbiamo collocare un fenomeno qualunque nel campo dell'infinito (e non si può quindi ammettere un principio delle cose determinabile dal quale partire) il Caso, come qui è inteso, (ben diverso da

quello epicureo, o dei cosidetti *casualisti*) può definirsi come l'*equazioue dell'infinito*. Nello stesso tempo però, per il rispetto del primo coefficiente, ossia in quanto ogni fenomeno, essendo naturale, è determinato mediante ciò che è intrinseco alle cose operanti, si ha la *necessità*, che può definirsi come l'*equazione del determinato*. Non possiamo *prevedere* quale sia precisamente, dati due punti lontani delle due linee dello spazio e del tempo, dei coesistenti e dei successivi, il punto della loro intersecazione, in cui, come dicemmo, il fatto consiste; ma l'incontro avverrà tuttavia *necessariamente*, come dimostrano le rappresentazioni grafiche che si fanno nelle varie scienze (meteorologia, economia, statistica, ecc.), e attestanti un ordine che si scopre non *a priori* (il che è impossibile) ma *a posteriori*.

L'ordine casuale è la ragione d'ogni formazione naturale. L'ordine stesso è intrinsecamente necessario: ciò che avviene, avviene inevitabilmente. Ma la necessità è casuale per l'imprevedibilità della determinazione necessaria. Il Caso e la Necessità si abbinano dunque senza contradizione, come il principio della gravità dei corpi con l'altro della loro dilatabilità per mezzo del calore; e sono del pari il dato della osservazione positiva. È poi universale quest'ordine a cui attribuiamo il carattere della casualità: è proprio per es. dell'uovo, che si sviluppa bensì secondo le sue proprietà intrinseche, ma anche, e imprevedibilmente, secondo le esigenze

accidentalissime delle condizioni esterne che concorrono a determinarne lo sviluppo; è proprio dell'ondeggiare della piuma in balìa dell'aria; è proprio d'un pensiero, d'un' istituzione sociale, d'ogni essere insomma e d'ogni fenomeno, senza limiti o restrizioni.

Il mutare adunque, cioè il divenire delle formazioni naturali, è naturale, necessario, casuale; ma, come abbiamo detto è anche *incessante*. L' ordine muta sempre. La natura, con l'indistinto, si può paragonare all'artista, col suo materiale greggio. Egli ha intenzione di trarne una data opera; messosi al lavoro, incontra difficoltà imprevedute, gli si affacciano altri partiti, e modifica il piano primitivo. All'ultimo, l'opera riesce tuttavia bella anzi migliore; ma non la prima ideata.

Del resto la diversità è necessaria alla stessa spiegazione dei fatti, che è quanto dire alla loro naturalità. Le linee dello spazio e del tempo, come sono continue, così sono anche infinitamente variate, essendo assurda la supposizione di un ordine di cose, anche infinitamente anteriore, senza la varietà: questa è, in altri termini, eternamente tale: è legge delle cose, ed è legge irremissibile del pensiero, che necessariamente concepisce le cose nell'ambiente del vario.

II. *passim*, e specialmente da pag. 284 a pag. 345. IV, 234 e seg.

§ 3. — La legge del ritmo

Ma se ogni fenomeno risponde al principio universale del continuo variare, questo non è assolutamente accidentale, nè la sua interpretazione può consentire col pregiudizio teleologico o con quello del fato; ma la varietà, come si subordina alla legge dell'indistinto, così risponde alla legge del *ritmo*. È ritmico ogni fenomeno, qualunque ne sia l'ambiente, e sia questo per es. il sistema solare, o la psiche d'un uomo, di un'epoca, d'un infimo essere animale: tutto è ritmico nella natura, dalla rivoluzione di un astro, al battito del cuore: dalla rotazione del Sole, a quella di un atomo elementare.

Come, dato un pendolo di una certa lunghezza, chiamiamo *ritmo* particolare del pendolo stesso la durata della sua oscillazione in ragione della sua lunghezza, così può chiamarsi *ritmo* qualunque movimento, qualunque specie del divenire: questo è sempre il ripetersi di determinate forme siano statiche (*tipo*) siano dinamiche (*leggi*): ogni movimento, ogni fatto, è un certo *numero*, è un certo modo e ordine di movimenti, di fatti successivi: è infine l'uniformità nei coesistenti e nei successivi. Il pendolo nella sua semplicità rappresenta il funzionare di qualsiasi apparato, fisico, chimico, fisiologico, fisio-psichico: rappresenta questo funzionare, ossia il rapporto di termini integrantisi in un tutto,

ossia infine il loro ordine. Senza la legge del ritmo la natura sarebbe o l'immutabilità o il caos, non già il movimento in un ordine stabile, com'è veramente: la varietà sarebbe il caso puro, sarebbe un caos: la natura sarebbe un cozzo eternamente disordinato di elementi, e di nulla si potrebbe dire ch'è veramente una *cosa*.

I ritmi sono come le cose: una cosa totale è un ritmo totale, come la vita di un animale. Ed è un complesso di ritmi, come è un complesso di parti; e i ritmi sono coordinati, come queste, sia per la intensità, sia per la forma. Ciò che *è*, è un ritmo che seguita; ciò che *diventa* è un ritmo che si va formando.

Un movimento considerato come continuo, è un indistinto: il ritmo è la continuazione del movimento in periodi, che si distinguono fra loro, o, in altri termini, è una specializzazione del moto indistintamente continuato. La sottostante continuità del movimento indistinto è la ragione dell'attinenza reale dei periodi, o delle unità ritmiche, in una serie continuata. È infinita la virtualità dell'indistinto, del continuo, della natura, perchè infinite sono le forme dei ritmi che emergono dal processo incessante della distinzione. E ogni ritmo o periodo può, senza distruggersi, ammettere entro di sè dei ritmi subordinati, che sono come dei distinti nella totalità indistinta del periodo, e lo specializzano, come le vibrazioni secondarie, accompagnanti le più forti nel suono di uno strumento musicale,

specializzano la nota prodotta, nel suo timbro particolare, lasciandola in pari tempo sussistere. La diversificazione dei rapporti in cui consiste il mutare del ritmo, non toglie ai distinti, e quindi ai ritmi secondari, la continuità loro fondamentale.

La relativa stabilità della specie naturale, o mentale, o sociale, è nella persistenza di una data combinazione ritmica; l'evoluzione della specie stessa è nell'attitudine o disposizione a un nuovo ritmo; e può d'altronde la stessa specie rimanere fondamentalmente e relativamente identica, per il relativo persistere del ritmo caratteristico. Ad es. malgrado la varietà costante e infinita, si salva in ognuno il ritmo specifico della sua psiche. Negli animali inferiori questo ritmo è conservato dall'*istinto*; negli animali della gradazione di mezzo, dalle *passioni*; nell'uomo, dalla *volontà*, in quanto è regolata da poche idealità supreme. È conservata per un certo rispetto, nell'infinito variare ritmico, l'individualità, sia materiale, sia biologica, sia psichica: ma dell'individualità, dobbiamo precisare la nozione positiva, ch'è in perfetta antitesi con la nozione metafisica.

Vol. II, *passim*, e specialmente pag. 227 e seg.; III, pag 90 e seg.

§ 4. — L'Individualità

L'universo e una molecola d'acqua sono egualmente un'unità e una molteplicità; e sono, sotto questo rispetto, egualmente un'individualità. Questa infatti è intrinsecamente una e molteplice: Una, perchè consiste nel punto nel quale s'intersecano le due linee del tempo e dello spazio, resultando quindi in quanto l'intersecazione è specifica, diversa da qualunque altra: Molteplice, perchè questa unità è sempre necessariamente riferita a un insieme di rapporti dai quali emerge come individualità, sostituendosi infatti una ad altra individualità, col mutare dei rapporti. Il rapporto delle parti costitutive della stessa pianta tra loro fa nascere l'individualità delle stesse parti, distruggendo quella del tutto; e nuove individualità resultano dal distinguersi di nuove parti nelle parti, all'infinito. E poichè, con la distinzione, non possiamo mai giungere all'unità assoluta dei metafisici, ne deriva che sempre un'individualità è intrinsecamente molteplice e relativa, e che si differenzia pertanto, così intesa, come individualità positiva, dell'individualità metafisica, a cui si attribuiscono l'indivisibilità e l'identità assoluta. Essa è un *qnanto* distinguibile sempre in nuovi elementi, per la considerazione di nuovi rapporti, all'infinito, resultando nelle cose maggiore o minore, (come specificazione) secondo che è maggiore o minore la complessità delle note onde si ha il suo essere

specifico. Scomparirebbe poi del tutto, se scomparissero i rapporti, cioè se cessasse di essere, come unità, molteplice e relativa.

Ciò posto, si può dire che l'individuo propriamente detto, assolutamente, non esiste; e che piuttosto si risolve in un concetto della mente corrispondente a certi rapporti delle cose: l'individualità, come nozione, è un modo di rappresentarci questi rapporti. Per conseguenza l' individualità è tanto propria del *modo* quanto della *sostanza*, valendo del pari, per l'uno e per l' altra, la proiezione nostra della cosa nel mondo reale, e più precisamente in un punto d' intersecazione delle due linee dei coesistenti e dei successivi, e diversificandovisi i rapporti parimenti; anzi, per questo rispetto, è evidente l'identificarsi del modo con la sostanza.

Si comprende altresì, per le cose dette, come non sia assoluta la morte dell'individualità. Essa non è che il ritorno del distinto nell' indistinto. Muore l'individuo, e resta la specie; e con questo principio del morire (che inerisce generalmente a ogni formazione naturale, come sua legge) si afferma il principio dell'eterno sopravvivere della specie. Ma non così che e la specie e l'individuo non debbano considerarsi egualmente, per un rispetto, come due astratti, e per altro rispetto, come due concreti.

La concretezza non è del solo individuo, ma pur questo è un astratto in quanto le parti reali com-

ponenti vanno sempre sostituendosi; la specie poi che è un astratto, in relazione agli individui, è poi anche un concreto, come complesso reale delle individualità che la costituiscono. La realtà concreta, della specie e dell'individuo, è nel divenire incessante, è nella successione de' momenti concreti dell'essere, qualunque sia di questo l'àmbito o la natura.

La supposta identità metafisica dell'individualità è insostenibile pur nell'uomo. Non sono identici fra loro i momenti successivi della coscienza; questa si trasforma continuamente, come ogni cosa naturale, come l'organismo umano. Sembra identica la personalità perchè la si riguarda in due punti vicini del suo corso: la diversità apparirebbe subito se si riguardassero due punti lontani, isolatamente, e si confrontassero. Il senso della medesimezza è dovuto a quella continuità che pur esiste tra le coscienze successive, tra i singoli momenti dell'esistenza spirituale e fisica.

Nella realtà però muta la coscienza, la realtà intima dell'uomo, perennemente sostituendosi, per il diverso emergere degli stati fisio-psichici, un Me a un altro; anzi la varietà è anche ne' momenti singoli, potendosi dire, in un certo senso, che in un uomo singolo vivono molti uomini diversi, molte diverse e spesso anche contrarie forme d'esistenza.

Ritornando ora sul concetto dei rapporti onde emerge l'individualità, giova rilevare quella infinità naturale, di cui una cosa qualsiasi determinata, es-

sendo il punto d'intersecazione dello spazio e del tempo, può considerarsi come il prodotto.

II, 153 e seg.; 233 e seg.: V, 524 e seg.; VI, 139 e seg.

§ 5. — L'Infinito; legge e causa

L'infinito del Metafisico è ciò che trascende la natura e la cognizione dell'uomo: quello del positivista, implicito nel concetto di *formazione naturale*, di *ritmo*, d' *individualità*, è un concetto positivo.

Nell'infinito sono i confini dell'universo, chè le distanze nel processo dal distinto all'indistinto, si seguono sempre maggiori, senza limiti. Procedendo regressivamente rimane sempre un residuo non specificato, che apparisce al di là dello specificato: ma nulla ha questo *residuo* di trascendente, non essendo altro che il fatto stesso della funzione psicologica quale è sperimentalmente constatabile. L'infinito non è che il fatto ritmico della funzione intellettuale, non è che il *ritmo dell'intelligenza*. È la possibilità, presentita pel suggerimento della integrazione virtuale, di pensare una seconda cosa, dato il pensiero di una prima, e ciò senza termine. Ma questo ritmo dell'intelligenza, ond'è possibile integrare un dato mentale con altri dati, senza termine, è imposto dalla realtà; ossia essendo di questa il naturale riflesso, ha valore obbiettivo. Sarebbe assurdo non applicare alla natura questa legge del pensiero.

La nebulosa, per es. è, come già dicemmo, un primo relativo non assoluto, come il primo di una pianticella che si trovi in un bosco immenso e antichissimo, è il seme onde è nata, che è poi anche esso una formazione di un primo anteriore, e in mezzo a formazioni collaterali innumerevoli, a stadi diversi di sviluppo. Alla sua volta la nebulosa ci apparisce formatasi nel seno di un tutto immensamente più grande, cioè in quello che chiamiamo Universo; e così naturalmente come un piccolo cristallo che si forma per la condensazione d'una sostanza sciolta in un liquido, come una cellula cerebrale nel corpo di un uomo. E a quel modo che procedendo nella scala ascendente delle grandezze, non giungeremmo mai a grandezze tali che non dovessimo ammetterne di maggiori; così non giugeremmo mai a un termine fisso nel processo discendente: l'infinito è nel minimo come è nel massimo, sia statico o dinamico, qualitativo o intensivo.

Lo sgomento che produce alla fantasia il principio scientifico del sempre più grande, e del sempre più piccolo, all'infinito, dev'essere superato: dobbiamo sottrarci agli impeti ond'essa ci domina, per sostenere invece la deduzione della fredda ragione, per la quale il grande e il piccolo non sono qualità assolute di nessuno spazio.

Si comprende infine come, data la naturalità dell'infinito e del processo della distinzione onde emergono le singole individualità, la legge e la causa nulla abbiamo di trascendente. La legge non è che

il fatto stesso: la legge astronomica della gravitazione dei corpi celesti, la legge fisica della vibrazione della luce, la legge fisiologica della circolazione del sangue, non sono che *fatti*. La legge si distingue da questi in quanto concreti e distinti, solo perchè essa è l'astratto della loro somiglianza. Non è la legge causa dei fatti, ma solo serve a spiegarli, per il detto rapporto. E la causa non è che la legge stessa, da cui si distingue solo per il modo di associazione mentale onde resulta. Per es. la legge della gravità a cui riferiamo la caduta di un corpo, non è che la stessa astrazione della *gravità*, causa della caduta. Perchè infine due fatti siano ritenuti l'uno causa, l'altro effetto, basta che sia constatata la loro consecuzione, anche se non si conosca come e perchè questa avvenga. Lo sfregamento, poniamo, del vetro, è da ritenersi, con certezza positiva, causa della sua elettrizzazione, pur essendo ignoto il perchè del succedersi dei due fatti.

§ 5. I, 69 e seg.; 321; II, 69 e seg.; 377 e seg.; V, 59 e seg.

SEZIONE III.

Psicologia.

A — PSICOLOGIA GENERALE

§ 1. — L'Indistinto e il distinto mentale

Come nella natura ogni cosa o fatto è parimenti un indistinto o un distinto, secondo che lo riguardiamo in rispetto al momento successivo o precedente del processo formativo, così nelle psiche un dato mentale qualsiasi può funzionare come indistinto e come distinto. È per es. un indistinto la totalità del soggetto rispetto all'attributo; questo poi è verso quello un distinto, ma può alla sua volta funzionare da indistinto, se gli si riferisca un elemento che in esso si scopra. Nè v' è distinto, per quanto singolo, che non possa considerarsi come un tutto, e perciò come una somma indistinta di distinti. La così detta *essenza* d'una cosa, lungi dall'essere un *quid* metafisicamente semplice, indecomponibile, non è che l'infinità dei distinti che la costituiscono, e che possiamo mentalmente rilevare come possibili. Ciò poi che qui dicemmo dell' indistinto, si ripeta d'ogni specie d'indistinto, della totalità concreta (indistinta), come della totalità indistinta astratta: si ripeta sia dell' indistinto della cosa o dell'azione che si percepisce, sia del fondo generale della esperienza passata, emergente quale

campo di un nuovo distinto ; sia infine di quei ritmi mentali che sono i *generi* o i *principî*. L'indistinto ha infatti queste varie specie, a cui potremo aggiungere anche l'indistinto dell' *individualità* sia oggetto od atto, e dell'*universalità*, sia questa dell'*essere* o del *divenire* (*tipo* e *legge*).

Come esistono varie specie d' indistinti mentali, così si hanno anche varie specie di *distinti*. Si hanno i *distinti percettivi*, in quanto nella totalità dell'oggetto si isolano elementi particolari ; e si hanno dei *distinti astratti*, se è astratto l'oggetto mentale a cui si riferiscono. Ogni atteggiamento infine del pensiero è una distinzione particolare, percettiva, memorativa, emozionale. Il mondo dei pensieri ha i suoi distinti come il mondo delle cose e dei fatti materiali. Vi campeggiano delle formazioni stabili (o distinti) dominanti, come nella natura esterna le masse cosmiche che gravitano insieme nelle loro orbite: vi pullulano delle formazioni logiche distinte, come nella natura esterna le specie delle piante e degli animali ; vi turbinano delle correnti fantastiche, come nella natura esterna le tempeste dell' atmosfera. E trasponendosi variamente, i distinti preesistenti dànno luogo alle più svariate costruzioni, ai più diversi indistinti, secondo la natura speciale o lo stato momentaneo della psiche d'ognuno. Rimane però in ogni caso, a collegare fra loro i distinti, il *continuo* dell' indistinto sottostante.

Gli elementi di un tutto indistinto si attengono

sempre fra loro, ed esiste continuità, come fra essi, così fra essi e l' indistinto. In una catena di montagne che percepisco indistintamente posso fissare un picco che torreggi in un tratto di essa, avendo così di questo una percezione distinta da quella dell'intiera catena. Si attengono nella percezione indistinta le particolarità che la costituiscono ; d'altra parte la percezione distinta del picco si attiene con la precedente, che l'accompagna come campo mentale, nel quale si proietta il picco medesimo.

Opere, passim; e specialmente VI e VII.

§ 2. — Il ritmo fisio-psichico

Come nel rispetto che rilevammo della legge dell'indistinto, così la psiche ci si presenta come una formazione naturale, analoga a qualunque altra, per la legge del ritmo. Il cielo della psiche, prima del positivismo filosofico, illudeva, come illudeva il cielo astronomico, dalla luna in su, prima del positivismo naturalistico. Il positivismo naturalistico ha scoperto che il cielo astronomico non è che la continuazione di quel gran campo della natura, che si osserva anche qui in terra ; il positivismo filosofico analogamente trova che la psiche non è altro che uno dei tanti fenomeni comuni, come il peso e il moto, la luce e il colore, come il chimismo e la vita. Questa è funzione somatica e funzione psichica ; e se l'una delle due funzioni si distingue dall'altra,

ciò avviene soltanto per astrazione; fondamentalmente le due funzioni sono una funzione unica, un unico ritmo.

Un dato psichico qualsivoglia (sensazione, rappresentazione, sentimento ecc.) non è semplice come può far credere il suo apparire come uno, ma è un complesso resultante di più elementi, ossia di momenti successivi: la sua natura non è stabile, ma dinamica. Il pensiero si produce nel cervello, come il lampo nelle nubi, come la fosforescenza in una sostanza che, stropicciata, si fa luminosa. Non è il pensiero, secondo che si pensa generalmente, un preesistente o un prodotto stabile a sè, al modo di una immagine disegnata sopra una tavola, che vi rimane, e vi si trova ogni volta che ci volgiamo a guardarla; ma è una *meteora passeggera*, che esiste solamente, e con intensità e forme varianti a ogni istante, nel periodo dell'attività funzionale degli organi relativi.

Ogni formazione psichica è dinamica, cioè essenzialmente mutevole: la stessa percezione varia intrinsecamente col variare dell'oggetto e delle condizioni onde questo è percettibile; ed essa varia in due istanti successivi della sua durata nella coscienza; varia l'accompagnamento associativo, spesso rappresentato solo da frantumi di rappresentazioni passate, e via dicendo. Tale varietà devesi al multiforme concorrere e combinarsi dei diversi elementi che in un dato momento psichico si riassumono, e che corrispondono, come

elementi psichici, alla molteplicità degli elementi cerebrali, ossia alle reazioni psichiche, intrecciantisi nei modi più svariati, dei singoli elementi fisiologici del cervello. Sono ritmiche queste reazioni, ed è quindi *psicofisico* il ritmo, l'ordine, che è rappresentato dalla vita psichica.

È un ritmo il vibrare della lamina parlante del telefono; un ritmo è la vibrazione dell'aria uscente dalla bocca di un uomo che parla; e l'uno e l'altro sono ritmi composti. Analogamente è sempre un ritmo, ed è un ritmo composto, il fenomeno mentale, resultando da più ritmi particolari, che si collegano, si coordinano fra loro, e si subordinano a un ritmo, a un rapporto, a un ordine più complesso.

È un complesso il ritmo mentale come quello fisiologico da cui emerge; ed è essenzialmente dinamico il lavoro cogitativo. Soltanto così si spiega il fenomeno mentale. Concepito come dinamico, come uno scotimento inpresso ad elementi mobili e vivi che, come tali, sono tratti a disporsi secondo un moto o un ritmo concorrente, è facile immaginare come il moto resultante debba diversificarsi secondo la diversità delle diposizioni e dei movimenti, che s' incontrano e s' incrociano, volta per volta, nell'apparecchio fisiologico-psichico: il fenomeno psichico si attua e si svolge variamente per questo dinamico e ritmico variare dei moti fisiologici. E se si osservasse che la spiegazione è imperfetta e puramente analogica perchè non si conosce in che

consista realmente il moto funzionale fisiologico-psichico, e non si possono additare gli organi reconditi e infinitamente piccoli nei quali si svolge, non per questo cesserebbe d'essere scientifica.

Dobbiamo riconoscere ciò che l'esperienza attesta. Ora è un fatto sperimentalmente certo che il ritmo psichico, nella sua specificazione, resulta da un ritmo cerebrale, il quale alla sua volta riflette l'azione ritmica della natura. Il ritmo cardiaco quale può essere tracciato da un pulsometro, muta da individuo a individuo, pur essendo sempre il ritmo cardiaco proprio della specie umana; muta per il concorrervi di moti molteplici e disparati, disformi e incostanti sia nella proporzione sia nella intensità. Analogamente il ritmo psichico è la resultante del numero infinito dei diversi ritmi (individuali e sociali) dipendenti in ultimo dalle cause universali, costanti e ritmiche, della natura.

Siamo certi, dicevamo, della dipendenza del ritmo psichico dal ritmo fisico, ossia della continuità loro, (rispondente a un'unica realtà sottostante che giustifica la concezione psico-fisica del ritmo psichico), quantunque manchino i mezzi di completare sperimentalmente gli elementi cerebrali alla cui reazione il ritmo psichico è dovuto. In mille modi infatti l'esperienza ha constatato che il pensiero consegue alla disposizione materiale del cervello, come nel fonografo si constata che la produzione dei suoni, che esso emette, è preceduta dal fatto delle graffiature relative della sua lamina fonografica. Si è

certi della consecuzione causativa quì, come si è certi che la verghetta d'acciaio attorno alla quale si sia fatta passare una corrente elettrica, ha acquistato dopo ciò la proprietà, che prima non aveva, di attirare l'ago che le si avvicini, benchè neppure di quella attitudine nuova si sappia dire in che consista. È però legittimo ritenere che la funzionalità cerebrale in questione consista in un movimento più o meno esteso, o in onde vibratorie di un certo numero di parti minime del cervello con lunghezze e durate ritmiche diverse: ossia è logico ammettere che una idea per es. sia il concerto di varie parti del cervello, che si eccitano o rieccitano funzionalmente, e che essa sia di questo funzionamento il ritmo particolare. L'esercizio del cervello, come d'ogni altro organo, crea in esso disposizioni specifiche, che sono altrettanti ritmi funzionali atti a manifestarsi psicologicamente in forme relativamente stabili. Si crea, in altri termini, una memoria *organica* che diventa anche psicologica; si creano *sinergie* funzionali a cui corrispondono, come ridiremo, determinate associazioni mentali.

In ultima analisi, per le stesse scoperte della scienza positiva nel campo della formazione del pensiero, può dirsi che sia solidamente fissato questo principio, che la legge cogitativa non è altro che un caso speciale della legge fisiologica generale, e che il pensiero è tanto inscindibile dal cervello, quanto il peso dal corpo. Dal cervello; ma è anche da osservare che se, come abbiamo detto, ogni

dato mentale risponde, come pare innegabile, al concerto di più parti cerebrali, anche altri organi tuttavia collegati, fuori del cervello, concorrono al fatto psicologico. Le attività di questi organi sono infatti una condizione necessaria per lo stesso funzionare psicologico cerebrale, che risente (come per es. nelle passioni) il loro mutare.

Il parallelismo delle due funzioni, psicologica e fisiologica, quale risulta dal loro corrispondersi, e in quanto è dovuto alla loro continuità, è dunque innegabile; ma non deriva da ciò che il fatto psichico, la coscienza, sia una pura superfetazione. Chi concepisce la coscienza come un *epifenomeno* non riflette che la materia e il movimento (a cui ogni realtà si ridurrebbe) sono anch'essi uno di quei dati di cui consta il fenomeno psichico, cosciente. L'osservazione ci dà nell' essere animale i moti della materia organica, e ci dà insieme le rappresentazioni soggettive, i fenomeni psichici. Basta questa osservazione, basta il valore positivo del fatto psichico affermante come distinte le due realtà, perchè si esprima la certezza della loro reale e naturale coesistenza e correlazione.

Per quest'ultima ci spieghiamo anche il grado di complessità delle formazioni psichiche. L'alternarsi e il concertarsi diversissimamente delle operazioni vitali e psicologiche negli animali, si devono al magistero meraviglioso delle centralità organiche, soprastanti ai diversi apparecchi che ne dipendono. Nell'uomo poi il macchinismo nervoso più grande e

più perfetto, è capace di produrre, con atti volontari e nelle forme superiori dell'ideazione, ciò a cui non è accessibile l'istinto caratteristico degli altri animali.

Ma la correlazione non è identità; e la coscienza si distingue dunque nettamente, nonostante l'unità fondamentale del ritmo psico-fisico, dalla disposizione psicologica onde emerge. Questa è per sè stessa, in quanto materiale, tanto diversa dalla coscienza, quanto apparisce dal suo opposto carattere, di disposizione *inconscia*. È erroneo concepire come psichica per sè, o cosciente, quella disposizione, ed è equivoco pertanto il concetto di *psiche* (che è per sè sempre cosciente) *inconscia*: tale espressione equivale alle altre " *vita morta*, *movimento fermo* „. Quelle disposizioni sono materiali; non sono entità psichiche, come non sono foniche ma afone per sè le graffiature del fonografo alle quali sopra accennammo. Il ritenere che un pensiero altre volte pensato, poi dimenticato, e che ritorni, sia divenuto inconscio, rimanendo intanto pensiero, fatto psichico, è così assurdo come pensare che la nota *do* di un organetto, che si sia udita prima, e che poi si risenta, abbia continuato ad esistere nel frattempo come suono.

Nè infine a questa concezione, in realtà equivoca, dell'inconscio, si è giustamente indotti dall'inettitudine della scienza a stabilire direttamente la realtà dell'attitudine cerebrale a dare, nel suo funzionare meccanico, il fatto psichico. L'attitudine è certa, nonostante la contraria dottrina degli spiritualisti. Il

fatto della bianchezza non si confà col fatto del nero; se quindi si dicesse a uno ignaro della chimica: Quelle righe nere, che vedi tracciate sulla parete, sono state segnate dallo zucchero, egli risponderebbe che ciò è impossibile, mentre si sa che lo zucchero si può convertire in carbone, e renderlo quindi atto a segnare delle righe nere sopra una parete bianca. La sostanza dunque esistente in un pezzo di zucchero può produrre in due condizioni diverse tanto il fatto della bianchezza, quanto quello del nero; e basta che io pensi la sostanza stessa come atta ad assumere il colore nero, perchè la coordini con l'uno e con l'altro fatto. Analogamente possiamo ripetere della sostanza cerebrale, coordinabile, per l'esperienza, sia col fatto meccanico, sia con quello psicologico propriamente detto, essendo atta parimenti all'uno e all'altro.

I, 264 e seg.; III, 61 e seg.; V, 55 e seg.; 127 e seg.; 192 e seg.; 223 e seg.; 306 e seg.; 495, e *passim;* VI, 352 e seg. — Vedi in generale le *Opere, passim.*

B — PSICOLOGIA SPECIALE

§ 1. — La sensazione

Il ritmo della natura si traduce nel ritmo psicofisico per mezzo della sensazione, che può definirsi come la forma caratteristica nella quale la forza indistinta dell'ambiente si trasforma nell'anima cosciente, vi si fissa, e funziona. Effettivamente al

fatto psichico coopera, con le disposizioni interiori, l'azione dell' esteriorità, che si esercita sul protoplasma delle cellule cerebrali, analogamente all' azione della luce che si esercita sul protoplasma delle cellule vegetali, colorandolo in verde. E come sul protoplasma delle cellule del vegetale la quantità del verde si proporziona all'azione che riceve dalla luce, così nel protoplasma delle cellule cerebrali il prodotto psichico si proporziona all'azione che esso subì della natura esteriore. Nella natura universa i ritmi si corrispondono costantemente, e il pensiero è sempre, nel suo ritmo, analogo al ritmo esterno; e la legge per cui la mente umana è capace di creazione, è, in ultimo, identica a quella per cui l'attività propria del minerale è puro movimento. Nell'uno e nell'altro caso il fatto che si verifica è questo: la forza ambiente, naturale, si converte in una determinata specie di attività.

La forza ambiente si traduce in quella specie d' attività cui comporta la costituzione propria dell'essere sul quale essa agisce; e muta pertanto come nel minerale e nel vegetale, così nell'animale e nell'uomo. Muta per il mutare delle sensazioni, ossia degli organi atti a produrle, a quella guisa che le figure di un caleidoscopio si succedono variamente per il mutare del numero, della grandezza, della forma e del colore dei pezzetti di vetro che dentro si trovano, o a quella guisa che le produzioni naturali di un astro dipendono dalle sostanze contenute nella sua massa. Naturalmente questo mu-

tare della costituzione organica e delle sensazioni importa anche il mutare dell'idea, o del sentimento dell'esteriorità, non potendo questa apparire identica per es. nella farfalla, e nel leone ; nel pesce che scivola guizzando nell'acqua, e nel cavallo che pesa fortemente sul terreno calpestato, e lo fa risuonare battendolo con l'unghia. Muta necessariamente l'idea di materia nel cieco nato e nell'uomo normale. Per questo rispetto i sensi possono considerarsi come dei filtri attraverso i quali passano, alcuni sì e altri no (ma sempre trasformati) i fenomeni esterni.

L'individuo, per la sensazione, apparisce dunque non come un punto dello spazio immenso, che esista in sè e per sè, ma come un elemento integrativo dell'esistenza universale o assoluta, comè un termine a cui essa arriva, con la sensazione, e come principio da cui comincia, con le distinzioni delle formazioni psichiche infinitamente varie. Ciò posto, la sensazione, non deve giudicarsi un fatto accidentale dell'individuo, assolutamente soggettivo, privo d'ogni importanza durevole verso il passato, e verso l'avvenire, verso il di dentro, o verso il di fuori ; non è la sensazione, nella coscienza, quale l'immagine passeggera di un volatile, che si specchi in uno stagno, volando sopra di esso, ma è invece un fatto necessario, cosmico, corrispondente ad una effettiva costituzione persistente dell'essere.

La sensazione è un fatto distinto, che riflette nel suo ritmo il ritmo dell'universo, collegando l'individuo alla totalità cosmica, necessariamente. Ma di

un carattere suo devesi tenere un conto singolare; di quel carattere per cui si differenzia assolutamente dal mondo esterno onde non può interpretarsi se non per se stessa. Il metodo introspettivo, com'è chiaro, è legittimato e imposto dalla natura stessa della sensazione.

Il fisiologo non può ricercare le leggi fisiologiche del pensiero, senza l'osservazione diretta di questo; nè l'introspezione può trascurarsi, se si vuole oltrepassare il punto al quale può condurre la fisiologia. L'analisi psicologica, di cui i naturalisti diffidano (forse per la mancanza dell'analoga abitudine riflessiva) è indispensabile a determinare la realtà e il processo psichico, come l'analisi chimica è necessaria a determinare i processi chimici.

Perchè si abbia la sensazione, l'organo del senso dev'essere eccitato da uno stimolo fisico; ma la sensazione non è nè la stimolazione fisica nè il puro funzionare fisiologico dell'organo; è soltanto il fatto di quella data coscienza in cui consiste; è la coscienza del proprio essere; è la sua stessa osservazione od affermazione. È poi immensa la potenzialità della sensazione.

Principio d'ogni lavoro della mente, n'è anche la essenza fondamentale. Non è accettabile il mistero delle così dette *facoltà* dello spirito, come ad es. quella dell'*intelletto*, che si riterrebbe necessaria per convertire in *ideale* il dato *sensibile*. Questa dottrina è fallace sia per la nozione erronea che dominò intorno ai fatti psichici superiori, per es.

degli *universali*, di cui diremo, e che vi si riferisce, sia perchè s' imagina l'oggetto del pensiero coma assolutamente difforme dal pensiero stesso; (e già notammo come sia insostenibile questa con-concezione dell'oggetto mentale). La stessa idealità pura, che si fa nascere misteriosamente dall' intelletto contrapposto al senso, non è invece, nel fondo, se non la stessa sensazione, dalla quale si distingue soltanto come il complesso e il derivato si distinguono da ciò che è elementare e primitivo; alla sensazione, e più propriamente al compenetrarsi delle sensazioni (reso possibile dalla solidarietà dell'organismo in genere, e specialmente del cervello) e non già all'*intelletto* come facoltà a sè, devesi ogni ideazione complessa. Insomma la sensazione, benchè in sè sia inspiegabile, abilita a districare la cifra, prima illeggibile, dell'umano pensiero, analogamente al fatto della caduta dei corpi, che quantunque misterioso in se stesso, servì al Newton a sciogliere l'enigma dei cieli.

Le sensazioni d' un individuo sono la nebulosa onde si forma e si organizza la psiche; sono l'indistinto onde si formano i distinti, tra cui emergono, come formazioni principali, il Me e il non - Me. Vi si formano secondo la legge della distinzione e del ritmo, come altrettante specificazioni, il cui variare devesi al variare degli elementi stessi sensibili, e delle loro combinazioni. La legge del mondo psichico, dalle sensazioni alle formazioni superiori, più complesse, eminentemente razionali, è unica.

Ogni fatto di coscienza risulta di più elementi, di più unità minime; è la ripetizione ritmica di momenti psichici svariatissimi; e la sua specie, come la sua intensità, devesi a questi *minimi* di cui in certo modo è la somma. Ora questa concezione si appropria a tutte le formazioni psichiche, dalle meno complesse alle più complesse, dalle sensazioni al raziocinio. Il loro distinguersi devesi al ritmo diverso secondo il quale si connettono i minimi componenti, che sono sempre *sensazioni elementari.*

Una sensazione appare unica, semplice; ma ciò non esclude che sia molteplice: *uno* non vuol dire *elementare*: è *uno* il dolore di ventre, ed è tuttavia certo che resulta di molte sensazioni. Si verifica pur nella sensazione il principio che un qualunque tutto, per quanto grande, è la parte di un tutto maggiore, e qualunque parte, per quanto piccola, è un tutto di parti minori. L'unità che io posso pensare è quella dell'atto psichico verificatosi nella coscienza, ma il minimo sperimentale può anche essere grandissimo e composto di moltissimi elementi. Così è certo che è un molteplice la sensazione del colore rosso, di una nota musicale, di un sapore, di un odore, e via dicendo, come dimostrano le analisi che si sono fatte della sensazione; in quanto resulta dallo scotimento delle fibre, dalla reazione della massa nervosa. L'analisi psicologica segue in questa indagine inevitabilmente il criterio che ha guidato l'analisi della chimica, benchè inevitabilmente riesca più imperfetta. E l'analisi conduce, nella psico-

logia, alla sensazione elementare, come nella chimica conduce per es. all'elemento *ossigeno* : e come nella chimica per i dati supposti elementari, così nella psicologia si muove legittimamente dalla sensazione elementare, da quello che può dirsi *protostema*: questo è un *primo relativo*, un *identico* o un *distinto* non assoluto ; ma è un primo positivo. Muove il psicologo da questo *primo* procedendo *progressivamente*, andando sempre al più grande ; o *regressivamente*, andando sempre al più piccolo. Nel primo procedimento, si trova la serie delle *formazioni* via via più complesse della mente, come nella chimica, partendo dagli atomi elementari, si trova la serie delle loro combinazioni in sistemi sempre più complicati. Nel secondo procedimento andando al sempre più piccolo, si trovano i coefficienti della stessa sensazione elementare, come nella chimica si giunge all'atomo, che pur si pensa come non assolutamente semplice, ma composto di monadi eteree.

I termini della serie regressiva non sono, è vero, sperimentabili, cioè non possono essere presentati isolatamente alla sperimentazione diretta, e sono quindi *ipotetici* : li supponiamo induttivamente. Noi osserviamo come i pensieri infiniti per numero e varietà, si ottengano per la sola combinazione dei dati di pochi sensi ; e troviamo che anche le formazioni corrispondenti a una sola delle forme della sensibilità, per es. quella ottica, sono infinite, malgrado concorra a produrle un numero minimo di

variazioni elementari della forma stessa (come il rosso, il verde e il violetto nella formazione del *bianco*). Troviamo pure che anche la sola variazione del ritmo e della distribuzione, sulla linea della successione, di elementi identici di una data forma di sensibilità, come di quella acustica, può dar luogo alle variazioni fondamentali di essa; e queste possono pur essere infinite, dal momento che la variazione del ritmo è infinita come quella del numero. Ma se le sensazioni uniformi, combinandosi svariatamente, ossia in gruppi di numeri diversi, in ritmi ineguali, in serie addoppiate in forma differente, e via dicendo, possono dar luogo alla varietà fondamentale delle specialità generiche dei diversi sensi, viene ovvia la supposizione che le stesse forme generiche fondamentali di sensibilità dei diversi sensi, non siano poi se non specificazioni particolari, ottenute in modo analogo, di una forma unica generalissima della sensibilità. In questa induzione la psicologia si conforma alle induzioni, come ripetiamo, della chimica, per cui i vari elementi delle sostanze si considerano come masse diverse di monadi identiche, cioè delle monadi eteree; e si conforma al fatto che, negli apparati nervosi e nella loro funzione, si riscontra medesimezza assoluta di sostanza e di attività, la diversità essendo propria solamente delle masse e della intensità. Ciò infine collima con la dottrina che ogni cosa nella natura, e quindi anche nel pensiero, non è se non un dato *numero*.

L'incisore riesce con l'identico, cioè col punto scavato sulla sua lastra, a formare la varietà infinita delle rappresentazioni proprie dell' incisione. La natura, nella chimica, nella fisica, nel pensiero, è un artefice analogo all'incisore: ne differisce solo in quanto il medesimo reduplicato varia secondo il genere della formazione; perchè questo medesimo nella chimica è l'atomo, nella fisica è la molecola, nella fisiologia è la cellula, nel pensiero è la sensazione. Ma neppure questa differenza può dirsi assoluta, potendosi imaginare che questi stessi elementi diversi resultino infine, come semplici formazioni diverse, da reduplicazioni anteriori di un medesimo universale unico.

Una sensazione è dunque una *quantità*, essendo sempre la somma di sensazioni componenti; e poichè a formarla possono concorrere sensazioni elementari o contemporanee, o successive, essa è o un *quanto di esistenza*, (spazio) o un *quanto di durata* (tempo). Ma è poi anche un *quale*, una *specificazione* varia, la cui ragione trovasi del pari nel fatto della sua composizione, per la legge suddetta della combinazione molteplice degli elementi. Una specificazione nuova può aversi infatti anche con elementi identici. Di quella *specificazione* (che è un'altra legge onde il ritmo mentale resulta di elementi fondamentalmente identici, cioè da sensazioni) è bene dire più largamente.

La *specificazione* psichica si differenzia dall'*associazione* in questo, che per la prima i varii com-

ponenti si fondono, rimanendo indistinti nella totalità loro, diversa da ogni altra, mentre nell'associazione propriamente detta i componenti rimangono distinti. Ora la legge della specificazione è legge fondamentale del pensiero come dell'universa natura.

Essa consiste nella reduplicazione dei medesimi elementi, forniti anche da sensi diversi. Per esempio la stessa forma specialissima del piacere e del dolore, intrinseca alla sensazione, non è se non un fatto di specificazione, dipendente dal ritmo degli elementi reduplicati nella sensazione; un semplice fatto di specificazione è la disposizione degli atti psichici nelle forme fondamentali della rappresentazione, dell' emozione, della volizione; un semplice fatto di specificazione è la forma speciale che assumono ogni astratto e ogni concreto; e così via. In ogni caso però alla *specificazione psicologica* corrisponde (come la causa all'effetto) quella del sistema nervoso e dei suoi organi.

Con i fili medesimi due telai differenti producono due qualità differenti di stoffa; la stessa luce e lo stesso acido carbonico sono elaborati da due piante dissimili in frutti di forma e di sapore dissimili. Non altrimenti la costituzione particolare di una specie di psiche dipende dalle qualità di combinazioni delle sensazioni elementari che possono formarvisi. E vi si formano in verità quelle che comporta la costituzione fisica di ciascun essere. Quanto sono diversi i costumi, e quindi le specie psichiche, di un

cane e di un gatto, malgrado la qualità e la quantità pressochè identiche, delle sensazioni elementari onde resultano! Ma è anche diverso il tipo cerebrale dell'uno e dell'altro; il tipo cioè dell'apparato onde hanno luogo le combinazioni intime delle dette sensazioni; mentre dove c'è analogia di tipo cerebrale, c'è anche analogia di costumi, e quindi di psiche.

Ogni specificazione psichica è infine *unitaria*, come è unitaria la fiamma che si svolge, consumandosi un fascio di legna adoperatovi, per la continuità esistente fra i punti che vi risplendono, e per la continuità dei momenti successivi nei quali dura la fiamma. Il pensiero è quel dato fenomeno unitario che si svolge, consumandosi la sostanza cerebrale impegnatavi; è quel dato fenomeno unitario, per la continuità esistente fra i minimi che vi sono coscienti, e per la continuità dei momenti successivi del pensiero. Si risolve così il problema del soggetto, che a torto si fa consistere in una sostanza spirituale.

Per la fiamma il soggetto è il fascio, al quale per caso la fiamma è stata, con l'accensione, applicata: e poteva essere un altro fascio qualunque, senza che per ciò la diversità della materia impedisse il realizzarsi del fenomeno medesimo. Analogamente il pensiero sorge per la stimolazione che fu applicata dal di fuori alla materia cerebrale, che poteva essere altra, senza che per ciò la diversità impedisse il realizzarsi del fenomeno cogitativo me-

desimo. Può darsi lo stesso pensiero pur essendo altra la materia funzionante. La parità è nel fenomeno, non nel soggetto, essendo indifferente per la parità di quello che il soggetto sia questo o quello. Il sentimento della personalità devesi non all'identità del soggetto, il cui funzionare è sempre dinamico, mutevole, vario, ma devesi al rinnovarsi dei fenomeni cogitativi passati. Se una disposizione rimane al loro rinnovarsi, non per questo la materia cerebrale, il soggetto, rimangono identici, a quel modo che la disposizione in vortice dell'acqua in un punto della corrente non significa che a formarlo resti sempre l'acqua medesima.

§ 1. I, pag. 173 e seg.; 198; 200; 338-239; 266-267; 365-366; 423. — III, 36 e seg., 77 e seg.; V, 247 e seg.; VII, 35 e seg.; 100 e seg.; IX, 134 e seg.; 161 e seg.; 203 e seg. (*passim* nelle *Opere*).

§ 2. — La percezione: l'attenzione

Dal ritmo di più sensazioni attuali e ricorrenti si ha la percezione. Il carattere per cui la percezione si distingue dalla sensazione è in ciò, che la sensazione è pura *osservazione*, mentre la percezione è *esperimento*. Più precisamente, nell'atto percettivo si hanno questi tre elementi: 1° l'impressione dell'oggetto esterno sull'organo del senso; 2° il conseguente ridestarsi di dati sensibili precedenti che, essendosi avuti prima come *distinti*, integrano la

sensazione direttamente prodotta dall' impressione dell'oggetto; 3° l'esperimento, che cimenta la verità dell'integrazione che si è andata compiendo.

Sono poi questi i tre elementi non solo della percezione, ma anche del processo conoscitivo in genere, e della scienza in ispecie.

L'integrazione è in fondo associazione, e di essa vedemmo già un esempio quando esponemmo la nozione dell'infinito. Quasi sempre essa è dissimulata, perchè in generale avviene rapidissimamente; qualche volta non è spontanea, ma volontaria, e richiede il concorso d'uno speciale grado d'attenzione.

Si dànno specie diverse d'integrazione: di *completamento*, come allorquando udendo una parola per metà, tuttavia la si comprende integrandola con la parte ommessa: di *sostituzione*, quale avviene nell'interpretazione di un segno; di *ragionamento*, come quando si corregge l'allucinazione o l'illusione. A quest'ultimo fine, cioè per accertare la realtà dell'oggetto percettivo e la verità delle integrazioni succedute, si ricorre, come si è detto, all'*esperimento*. E all'esperimento (questa osservazione è della maggiore importanza) si deve la non illusoria oggettività dei distinti mentali, come anche di quella, notata sopra, degli indistinti astratti.

La oggettività del dato percettivo, per cui avvertiamo di non essere vittime d'una illusione, devesi alla suggestione di qualche dato accompagnante. Noi proiettiamo nello spazio i dati della percezione, e non per altro lavoro che non sia psicologico; e

a questo lavoro psicologico integrativo del dato immediato sensibile, coopera l'esperimento. Con questo provochiamo nuove sensazioni e nuove integrazioni; per esso ci accertiamo della realtà e della natura dei dati sensibili, oggettivi.

Dal processo integrativo e sperimentale che così fugacemente descrivemmo, nasce il giudizio relativo all'oggetto della percezione; il quale giudizio avviene perchè s'*inquadra* il dato sensibile in un indistinto mentale che funge, per così dire, da *campo psichico*, e che resulta di distinti mentali già posseduti. Ravvisiamo in questo modo, per l'associarsi del distinto sensibile all' indistinto ideale (o campo), nella cosa percèpita, le sue qualità, anche se attualmente non sono sentite; attribuiamo per es. il *dolce* a un grano di zucchero, al solo *vederlo*; e classifichiamo allora l'oggetto specifico nel suo genere, o subordiniamo il fatto percepito, se si tratta propriamente d'un fatto, alla sua legge.

Talvolta, dicemmo, l'integrazione si attua da sè, spontaneamente; tal' altra invece richiede il concorso dell'attenzione. Questa infatti traduce in attuale l'integrazione che, quando sia insufficiente l'eccitamento cerebrale, è soltanto potenziale. Ma della potenzialità stessa possiamo avere un vago sentore, che ci si rivela con un sènso di speciale disagio, analogo — nell'ordine psicologico — a quel senso che si prova quando si avverte l'inizio della sodisfazione di un bisogno, per es. di quello di starnutare. L'attenzione, rinforzando l'eccitamento fisiolo-

gico relativo al risveglio d'una rappresentazione, può darci là sodisfazione ricercata.

L'attenzione può nascere o dall'erompere spontaneo di un' idea, o per una stimolazione sensitiva che attualmente intervenga, o per l'energia della volontà. Fisiologicamente possiamo ritenere che essa appartenga a quell'ordine di fenomeni per i quali i nervi regolatori possono arrestare o rinforzare le correnti riflessive, o dare loro una direzione speciale. Psicologicamente è la prevalenza di un distinto mentale, è il dominio d'un' *idea forte*, onde proviene un determinato corso associativo che dall'idea dominatrice dipende, come dal prevalere della massa di un astro dipendono i movimenti dei vicini astri minori. Per l'attenzione la coscienza di una determinata rappresentazione o percezione si fa intensa, e diventa tale da persistere a lungo, elidendo ed impedendo le altre diverse, che tendessero a ravvivarsi: essa evoca invece quelle a cui più direttamente si riferisce. Per questo l'attenzione è, ne' suoi più alti gradi di potenza, il segno del progressivo elevarsi della psiche; anzi nell'uomo, per lo sviluppo superiore del suo cervello, l'attenzione è il titolo maggiore della sua potenza. Lo sottrae infatti alla immediata efficienza delle cose; gli rende possibile la costruzione dei sistemi cogitativi della scienza, e degli ordinamenti pratici; crea le specialità individuali svariatissime dell'arte e del costume; dà infine la forza sublime del carattere.

I, 199-200; III, 53; IV, *Il fatto psicologico della percezione;* VI, 365; VII, 329 e seg.; IX, 216 e seg.

§ 3. — L'IDEA: LA CONFLUENZA MENTALE

Dalle sensazioni reduplicantisi (rappresentazioni) risulta anche l'idea, che è la formazione psichica del pensiero umano dell' ordine più elevato. Le sensazioni ne sono il materiale greggio. La disformità delle idee dalle sensazioni dipende unicamente dalla ripetuta elaborazione specificatrice, onde sortirono. Nè tale origine umilissima delle idee, rende impossibile la loro eccellenza immensamente maggiore. Forse la nobiltà più elevata delle proprietà delle sostanze organiche impedisce che siano un puro risultamento delle affinità possedute dalle inorganiche.

L'errore di ritenerle forme *a priori*, semplici e comuni, proviene massimamente dall'ignorare che si producono a poco a poco, e diversamente negli uomini diversi. La storia naturale delle idee ha corretto questo errore, come la storia naturale degli organi ha corretti errori analoghi, insegnando per es. che gli organi si vanno sviluppando cogli anni, e non identicamente in tutti, ma solo analogamente.

L'analisi psicologica dimostra che se un'idea è un *tipo* mentale, non è tuttavia nè una forma *a priori*, nè immutabile. Essa è una rappresentazione nata *a posteriori*, ossia determinata dalle stesse cose che rappresenta, e si reduplica, ingrandendosi e variando in ragione del numero e della varietà delle esperienze individuali, alle quali corrisponde; e si

trasforma nell'atto del pensarla, secondo la disposizione cogitativa momentanea. L'argomento platonico per cui s'inferisce l'unità assoluta dell'idea dall'unità del nome, è insostenibile. Se per la legge della lotta che le parole dovettero sostenere per la propria esistenza, può darsi che prevalga, a designare un'idea, un nome solo, può darsi anche che sopravivano nomi diversi, ricalcati, per così esprimerci, su particolarità differenti. Comunque la parola è un segno, e la cosa significata, l'idea, è nonostante l'identità del segno con cui è indicato, intrinsecamente e costantemente molteplice; e le sue proprietà, falsamente isolate da quelle delle sensazioni, sono invece le proprietà delle sensazioni stesse.

La sensazione comunemente si concepisce come contingente, particolare, finita. Vedemmo già come sia per contro una formazione naturale necessaria; ora aggiungeremo che alla sensazione spettano quei caratteri di universalità e infinità, che si attribuiscono però con significazione metafisica all'idea.

La sensazione è un singolo, come una qualunque rappresentazione mentale per quanto generale; o l'atto singolo del momento onde resulta come funzione. Ma la sensazione nella sua riferibilità ad un oggetto, che si ritenga corrisponderle, è poi anche una generalità, ossia una forma, o un paradigma, che, se si trova conforme ad un oggetto particolare, si trova poi che corrisponde altresì all'infinito numero di quelli che, per avventura, si riscontrassero del pari congruenti. E tanto sussiste

il principio che l'universalità è propria di una qualunque data sensazione che, se si desse il caso d'un'infinità di cose, le quali fossero tutte identiche sì che ne ricevessimo una impressione identica, si crederebbe, per questa impressione, di sentire sempre la cosa medesima. È un pregiudizio dunque il vedere nella sensazione un rapporto singolare, fissantesi nell'individualità dello stimolo onde fu determinata.

Noi sentiamo non per l'individualità della cosa, ma per l'azione che esercitano su noi le sue proprietà, le quali possono trovarsi indifferentemente in più cose individualmente diverse. Il fatto della nota musicale proveniente da un violino è il medesimo qualunque sia il violino onde proviene, qualunque sia l'arco col quale si ottiene, e la persona che di questo si è valso. Anzi la sensazione può effettuarsi come identica pur essendo diversi gli oggetti a quel modo che la stessa nota musicale può essere ottenuta indifferentemente col meccanismo metallico di una sirena, o coll'apparato della cosidetta fiamma cantante. Così si spiega come una voce del linguaggio che corrisponda a un ritmo sensitivo, si possa riferire a più cose atte a determinare il ritmo medesimo; e si spiega allo stesso modo il fatto del valore, non convenzionale, ma assoluto, della metafora, e l'uso necessario di essa nel pensiero e nel linguaggio, appunto perchè è il medesimo (universale) il ritmo mentale che si riferisce a esteriorità non identiche.

Nè si dica che una data sensazione si particola-

rizza da sè, pel suo contenuto preciso, che non è quello di un'altra sensazione. Le stesse ragioni di particolarizzazione si riscontrano infatti perfettamente — come non si vorrebbe riconoscere — anche in una data idea generale qualunque, che non può non avere sempre e del pari un contenuto determinato. E se si insistesse nell'osservare che ciò non toglie l'universalità dell'idea, perchè nel pensarla si prescinde dalle dette determinazioni, è facile osservare che non avviene altrimenti per la sensazione, la quale *presa per sè* non si associa, come ben si comprende, colle considerazioni particolari, le quali emergono per contro solamente per un atto posteriore di riferimento. L'infinità poi compete alla sensazione, in quanto è riproducibile senza termine, ed è l'elemento costitutivo di qualunque formazione mentale.

Si potrebbe anche andare più in là, e considerare l'idea *infinita* in quanto è una specie, *eterna* perchè è una legge, *trascendente* perchè si pone nella coscienza con ragione e forza infinitamente superiore e discosta, *universale* quanto la mentalità; e infatti questi caratteri si desumono dal concetto di formazione naturale applicato all'idea.

Si comprende dopo ciò come debba essere analoga, cioè positiva, la concezione delle cosidette *categorie*. Queste sono, secondo l'osservazione kantiana, lo strumento mentale della unificazione cogitativa dei diversi correlativi; e su ciò non cade dubbio; ma questo ufficio spetta naturalmente all'idea in quanto è il *campo mentale* dei particolari, che in

essa s' inquadrano come in una rappresentazione unica comune, per il rapporto fondamentale della loro somiglianza. E da questa considerazione positiva dobbiamo partire per comprendere la natura delle categorie. Non dobbiamo muovere dalla loro forma astrattissima: il tentativo nostro d'intenderle in questa maniera sarebbe sbagliato, come era ad esempio sbagliato quello onde si voleva spiegare la *vita* partendo dallo stesso concetto generale di essa.

La scienza positiva ha potuto capire qualche cosa intorno al fatto della vita, non considerando direttamente in se stesso il concetto filosofico mentale di essa, ma considerando i fatti particolari, nei quali il vivere si osserva, e dai quali ne fu astratto il concetto generico. Analogamente dall'analisi del processo formativo delle categorie si apprende com'esse nascano dal concreto, dalle sensazioni, diventando *poi* schemi astratti, o ritmi mentali; si apprende come la nozione universale non sia altro che la funzione logica delle sensazioni.

L'identità o l'analogia della funzione dà l'identità o l'analogia della nozione universale, anche se le sensazioni funzionanti sono diverse; e le sensazioni identiche dànno nozioni universali diverse, se diverso è il loro funzionamento logico. In realtà ogni universale non è che il campo o il ritmo dei sensibili, che sono per se stessi sufficienti a determinarlo. Non è necessario ricorrere, per intendere gli universali, alla visione ideale delle idee innate, o

alla facoltà metafisica dell'intelletto. Così, per citare un solo esempio, l'idea dello spazio si riduce al campo o al ritmo dei corpi del mondo esterno. La sua ragione fondamentale è insomma nelle sensazioni, e per es. in quelle che si hanno se le due mani toccano simultaneamente due oggetti l'uno discosto dall'altro: il rapporto nel quale stanno, nella rappresentazione mentale, la sensazione di una mano e quella dell'altra, è ciò che si chiama la distanza di queste fra loro: di qui si origina la formazione dell'idea di spazio, alla quale concorrono parimenti più sensazioni tattili e muscolari.

Noi riscontriamo le idee generali nei particolari, l'astratto nel concreto: ma sarebbe errore credere che per questo l'idea generale si dovesse attribuire all'atto dell'astrazione, come un potere distinto dell'intelletto. Per l'astrazione avviene solo questo, che quell'idea si riferisce a un dato particolare; ma essa si possiede già prima per la via delle distinzioni anteriormente avvenute. Nè l'astratto viene dall'analisi del singolo, ma dalla sintesi di molti singoli. E il concreto infine non è assolutamente un opposto dell'astratto, ma il più delle volte è anch'esso un astratto, e come tale ricorre nelle integrazioni percettive.

Oltrechè il *campo* nel quale s'inquadrano le rappresentazioni particolari (e nel quale si risolve l'universalità delle idee) un'idea è anche una *virtualità* infinita di rappresentazioni ulteriori; ed è infine un *segno* di operazioni già eseguite, o di formazioni

già ottenute. Vedremo anzi come da questi ultimi due uffici dell'idea si abbiano la *ragione* e la *scienza*. Qui intanto gioverà accennare a quel lavoro mentale che si opera per la coesione delle idee, e per la loro associazione.

Per la coesione psichica si attengono fra loro gli elementi d'una data totalità psichica; e si verifica, per questa coesione, la legge universale delle combinazioni naturali, che cioè la coesione è in ragione inversa della complessità. S' incomincia dalla coesione *massima* dei componenti della formazione elementare, eccedente qualunque sforzo diretto a distruggerla (come nei fatti di percezione): si viene poi alla coesione *media*, che può essere distrutta tanto o quanto da uno sforzo maggiore o minore diretto dalla volontà; si arriva per ultimo alla *coesione* minima, che può venir meno anche accidentalmente. La specificazione nelle idee è colla coesione mentale in ragione diretta. Più coesione, più specificazione: meno coesione, meno specificazione.

Nella legge dell'associazione delle idee si riassume la dinamica della psiche, che è una dinamica non pure psicologica ma anche e implicitamente e inevitabilmente fisiologica. Se un'idea si associa a un'altra, ciò devesi infatti a una stimolazione intercerebrale che una percezione rievocata (totalmente o in parte) determina sulla disposizione che già esiste per effetto d' una percezione passata. Può questa associazione essere *spontanea*, per la sufficienza dell'eccitamento cerebrale corrispondente, o dell'ir-

radiazione centrale di esso; e può essere *volontaria*; al quale ultimo proposito cade opportuno rilevare il senso del disagio cui sopra accennammo,e l'efficacia che ha l'esercizio della volontà sullo sviluppo dell'attitudine associativa. Può infine essere *violenta*, per una particolare erettilità dei centri cerebrali.

In generale è da ritenere che una sensazione e una ideazione qualunque, nascendo, commuovano l'apparecchio fisio-psicologico, in una sfera più o meno estesa, e nelle direzioni determinate dalla natura stessa dell'organismo, e dalle abitudini che l'esercizio ha in esso create. La commozione suddetta è causa del ravvivamento di fatti coscienti anteriormente accaduti; e questi ravvivandosi sono le così dette idee di associazione. Ma è anche da notare che la idea detta di associazione è solo la parte più vistosa e appariscente del campo cosciente risvegliato, che in grandissima parte, essendo una sfumatura intorno all'idea più intensa, non si osserva, ma si sente tuttavia indistintamente, come la *colorazione particolare* di quel dato atto di associazione; a quel modo che in un corpo o in un congegno risonante, la nota distinta, resa da esso, si presenta con un *timbro* particolare, determinato dai suoni minori indistinti che l'accompagnano.

Ciò posto, non parrà inesatto e inopportuno sostituire alla solita frase *Associazione delle idee* (che ha pur dato adito a equivoci) l'altra " *Confluenza mentale* ". In un animale il ritmo della funzione di

un viscere, ad es. il ritmo cardiaco, è la risultante o la confluenza degli impulsi, che ad esso giungono contemporaneamente, e direttamente o indirettamente, da tutte le parti dell' organismo. Dominano in questo effettivamente due leggi: la solidarietà e la confluenza: e la *solidarietà* di tutte le parti fra loro è il presupposto dell'altra, cioè della *confluenza* delle eccitazioni che vi arrivano dalle altre parti. Queste due leggi sono proprie, del resto, della natura universale, onde un fatto che si verifichi in una parte di essa, è la risultante o la confluenza delle forze che ve lo producono; le quali forze sono comunicate da tuttociò che sta intorno alla parte suddetta. L'associazione delle idee si risolve appunto in queste due leggi.

Secondo la imaginazione puerile della psicologia volgare ciascun dato psichico nascerebbe da sè in un elemento separato, poniamo in una cellula del cervello, e vi rimarrebbe tal quale inalterabilmente, per *associarsi* sia in modo stabile, sia solo accidentalmente, con uno o più degli altri, mantenendo però sempre la propria incomunicabile individualità, come le persone che s'incontrano sulla piazza del mercato. Ma non avviene certamente così; invece noi diremo che un dato psichico è la *meteora* producentesi in un complesso di elementi cerebrali, vibranti insieme nel ritmo stesso comune di quel dato momento; e sorgendo nello stesso tempo più d'una di queste meteore mentali per eccitazioni provenienti da parti diverse, avverrà che,

se le commozioni si propagano dall'uno all'altro dei complessi anzidetti, *confluiscano* tutte in un ritmo solo comune, nel quale si riflettano le impulsioni proprie di ciascuno. Così la curva indicante il tenore del battito del cuore si modifica, rimanendo sempre una curva unica, col variare delle eccitazioni che arrivano accidentalmente in esso.

Il semplice fatto di moti vitali che da tutte le parti dell'organismo si ripercuotono nel cervello, basta per determinare — come l'aria nella chioma alta, voluminosa e folta di un grande pioppio — il lieve susurrio delle voci dell' anima, documenti del passato, presagi dell' avvenire; di queste voci dell'anima, che si confondono infine nel sentimento vago dello stato presente della nostra esistenza, nel sentimento che, pel detto diverso succedersi degli stimoli, varia al variare dello stato dell'organismo; presentandosi ora di tranquillità e ora d'inquietudine e di ansietà, ora di sodisfazione ed ora penoso, ora di coraggio ed ora di sconforto e di paura, or lieve ed ora intenso, e così via. Avviene come in un teatro che sia pieno di spettatori, quando al silenzio mortale di quando è vuoto è succeduto il rumorio indistinto del muoversi in ogni senso e del vociferare sommesso di ogni persona. Dove poi il mormoreggiamento cambia modo e forma, se ad un momento di aspettazione o di ascoltazione indifferente succede quello dell'interesse e dell'applauso, o del disgusto e della disapprovazione, o della commozione e della ilarità, o di altra disposizione, onde

si atteggi diversamente l'animo della folla, che guarda ed ascolta.

III, 42 e seg.; V, (*passim*); VII, 40 e seg., 230 e seg.; IX, 432 e seg. (*passim* nelle *Opere*).

§ 4. — La memoria: riconoscimento

Alle due leggi della solidarietà organica e della confluenza fisiologica e mentale, si deve anche il fatto della memoria, come quello che consiste nell'associazione di più elementi psichici, nel risveglio dei dati sensibili trascorsi.

Una sensazione diventa una impronta della costituzione stabile della coscienza, come la costituzione fisica e chimica dei corpi è la forza che essi si sono appropriata, e che in loro vi è divenuta, per così dire, latente. In altri termini, la forza onde l'organo del senso è stimolato dal di fuori, non si esaurisce tutta nella sensazione risultante, ma diventa una tendenza, una disposizione particolare inerente e relativa alla sostanza nervosa. Infatti un mutamento che in questa avvenga, per un'impressione sensibile, persiste; e sono infiniti gli esempi che si potrebbero citare, di persistenza delle impressioni sensibili. La memoria, il ridestarsi delle impressioni, è possibile per questo persistere.

Un'idea non può ridestarsi senza che si rinnovi il ritmo fisio-psichico corrispondente, che occupa una determinata area cerebrale. Echeggiano poi intorno al centro eccitato gli accompagnamenti fisio-psichici che l'esercizio precedente ha preparati.

La memoria consiste in questa riproduzione ritmica, e altro non è che questa: non ha dunque natura esclusivamente psicologica, ma pure fisiologica, essendo fondamentalmente un fenomeno organico. Ogni atto memorativo è una totalità di parti concorrenti, di eccitamenti cerebrali che confluiscono; e il ridestarsi d'un'idea consiste nel riprodursi di questi moti sinergici. È falsa l'opinione volgare che le idee si riproducano come altrettanti enti a sè, paragonabili ai tipi i quali escono dall'opera del fonditore, e che, riposti in cassettini distinti, possono essere presi uno alla volta, per combinare le parole, e poi da capo rimessi al luogo di prima. Il dramma mentale della riproduzione memorativa è un dramma a cui prendono parte moltissimi elementi fisio-psichici; e il pensiero che si riproduce è lo specchio di tutto il dramma, verificandosi per esso la legge stessa della solidarietà o confluenza che vale per altri fenomeni strettamente fisiologici, come lo sternuto, il riso, la respirazione, e via dicendo. Ancora: accade della memoria psicologica, naturalmente, ciò che accade della memoria organica, cioè l'esercizio vi crea disposizioni e abitudini, e il disuso o una causa patologica l' attenua o distrugge. Inoltre per il variare delle disposizioni fisiologiche, cerebrali e generali, l'imaginazione (che partecipa della memoria) insorge in forme innumerevoli. Ed è poi curioso, interessante, il gioco delle reminiscenze. Vi predomina un pensiero suggestivo; persiste nel loro variare un fondo psichico indistinto; è mutevolis-

simo il ritmo onde da questo fondo emergono i dati memorativi.

Ma la memoria oltrechè essere riproduzione fisiopsichica dei dati mentali già posseduti, è anche *riconoscimento* della loro identità: e anche questo riconoscimento è dovuto alla perennità dell'analoga disposizione fisiologica. Una percezione attuale è stimolo che agisce sulla disposizione preesistente al rievocarsi d'una percezione passata; questa allora si ridesta, si associa all'attuale, e si riconosce l'identità sua con la precedente: identità però nominale, ossia non assoluta. Dal confronto sorge il riconoscimento, che è dunque la constatazione d'un'analogia fra due ritmi mentali; ma qui pure si deve ripetere che il riconoscimento, come la memoria di cui è un elemento, non avverrebbe senza il consenso o la solidarietà degli organi cerebrali.

Osserveremo infine che il riconoscimento nasce dall'addoppiamento di coscienze, ossia dal sovrapporsi di due atti psichici, il passato e l'attuale. A chi obbiettasse che questa sovrapposizione non è possibile, perchè un fatto psichico simile ad uno avuto precedentemente si presenta con la sola sua attualità nuova, e non è quindi se non la coscienza di questa, si risponderebbe che sono del pari elementi della coscienza (e hanno quindi carattere del pari affermativo, imperativo) tanto il fatto presente quanto quello passato.

I, 201-202; III, 39-40; V, 212 e seg.; VI, 23 e seg.; VII, 252 e seg.; IX, 135 e seg.

§ 5. — La conoscenza: il vero

Pure per il valore proprio della sensazione si spiega il fatto della conoscenza, la quale infatti consiste fondamentalmente e assolutamente nella sensazione. È già una cognizione per sè il sensibile; e in questo consistono, come dicemmo, anche quelle forme mentali che la psicologia metafisica concepisce come forme *a priori.*

La conoscibilità è la stessa coscienza propria della sensazione, e le è essenziale come questa; non è qualche cosa che le si sovrapponga come proveniente da un'apposita facoltà, l'*intelletto:* ogni sensazione, e in generale ogni dato psichico, è, come ogni singolo elemento materiale primo dei corpi, una realtà individua, intiera e unica; non è la sovrapposizione di entità astratte; l'intelligibile è lo stesso sensibile; è falso che questo sia il contenuto, quello la forma. E il processo della conoscenza è identico al processo già descritto della percezione; ha luogo per effetto d'una stimolazione, e si svolge integrativamente.

La cognizione è la rappresentazione stessa, in quanto si afferma, s'intende, si riferisce, s'inquadra: è il soggetto stesso in quanto risulta di rappresentazioni, di sensazioni; non è la passività del soggetto che rimanga misticamente illuminata quando il Vero (entità sopranaturale) lo investa con una certa sua luce metaforica, quasi armonia che si di-

parta dallo strumento sonoro, e simile a farfalla aurata che si mostri nell'aria uscendo dalla corolla nella quale si teneva nascosta. Come invece quest'armonia risulta di suoni elementari relativi ciascuno ai lavori singoli speciali delle parti dello strumento sonoro, così la cognizione è la somma di più sensazioni relative ai lavori singoli speciali dei diversi elementi nervosi attivantisi nell'atto di essa: o ancora, essa è paragonabile alla fiamma che apparisce sul beccuccio di un fanale a gas, che, nonostante la sua apparente semplicità, è la somma dei lampeggiamenti minimi delle singole molecole dell'idrogeno, le quali si seguono a ondate, accendendosi e spegnendosi, e nuovamente accendendosi, ritmicamente. L'analogia tra la molecola dell'idrogeno e la cellula cerebrale è perfetta: la eccitazione sensitiva è l'azione naturale della cellula cerebrale per la quale avviene, allo stesso modo che l'incandescenza della molecola dell'idrogeno; e la prima si compie con un suo consumo, analogamente a ciò che si verifica nella seconda. La cognizione è il risultato di questo dinamismo psico-fisico, onde si hanno, per le ragioni suddette, le speciali associazioni, e quei giudizî in cui un atto di conoscenza si esprime.

La cognizione è dunque un molteplice come qualunque idea, o sensazione: e l'atto stesso del giudizio, anzichè risultare propriamente di due idee, risulta invece di multipli logici, di combinazioni variate di formazioni elementari, delle quali rappre-

senta la continuità. È un errore il concepire il giudizio come un atto speciale, nel quale solo incominci il fatto della razionalità: questa invece incomincia con gli stessi elementi primi del pensiero, e in essi è già il valore proprio del giudizio; in essi è, non nel puro rapporto dei termini logici, il *vero*.

L'osservazione del fatto di coscienza attesta assolutamente la verità di questo, come l'osservazione distinta del fatto della luce attesta la realtà della luce: e all'affermazione è ragione sufficiente questa constatazione, nè a legittimarla si richiede che il fatto stesso si spieghi. E poichè un fatto che per sè, od assolutamente, si afferma in modo indubitabile, è un *vero* assolutamente tale, o per se stesso, così uno stato della coscienza e un vero assolutamente tale, o *per se stesso*. Il Vero è dunque un fatto, e precisamente è il fatto psichico, lo stato di coscienza: è dunque una particolarità e una quantità determinatissima. Si può anche andare più in là, e affermare che essendo ogni stato della coscienza un insieme di sensazioni, le quali alla loro volta constano di sensazioni elementari, che sono moltissime, — ne deriva che pure in queste si trova la proprietà del *tutto* che ne risulta; cioè pur esse sono altrettanti *veri*, come la proprietà del peso di una sostanza è anche proprietà delle molecole componenti, anzi dei loro stessi atomi, benchè questa proprietà elementare sia, nel tutto, dissimulata. Il vero dunque, in ultima analisi, è nella stessa sensazione elementare; e al vero si applicano, per con-

seguenza, le ragioni della grandezza, come agli atti psichici. All'obbiezione che il Vero, se c'è, c'è tutto, e se non c'è, non c'è punto, si può rispondere che essa ha tanto valore quanto ne avrebbe il negare le gradazioni di peso nei corpi diversi. Certamente il vero non ammette gradazioni quando non indica fuorchè un rapporto di corrispondenza fra due termini: la corrispondenza fra l'uno e l'altro necessariamente c'è o non c'è. Ma il vero può e deve intendersi anche in altro senso: esso infatti è anche una cognizione, come notizia di un'entità, e come affermazione di essa; e come tale, ossia come cognizione, implica una certa intensità di essere, e ammette per conseguenza un più e un meno. In questo senso è accettabile la massima del Vico *Verum ipsum factum*. Qui si esprime il criterio della verità; questa è la divisa del Positivismo.

Tale ritenendosi la natura intrinseca del vero — in opposizione alla dottrina per cui il vero è un'entità metafisica — risulta anche determinato il valore della conoscenza, e in generale del pensiero.

Il Pensiero, come un fenomeno naturale qualunque, non può darsi da sè: esso è relativo all'insieme infinito delle cose. Da questo non provengono forse l'apparato speciale dell'organismo in cui si verifica, e la forza che ne scatta, e vi si trasforma? Ma in ciò è una prima ragione della sua relatività. Una seconda ragione è nel rapporto onde il Pensiero apparisce quale rappresentazione di un oggetto, come l'ideale relativo al reale corrispondente. Una terza

ragione è nel fatto che, rimanendo sempre infinito il campo dell'ignoto, il pensiero acquistato si contrappone, o è relativo, a un pensiero da conquistarsi. In quarto luogo il pensiero è relativo in quanto, se l'uomo fosse fornito di altri sensi, o fossero più potenti quelli da lui posseduti, conoscerebbe altre cose oltre quelle ch'egli effettivamente conosce. In quinto luogo il pensiero è relativo perchè esso non è la cosa in sè, ma è l'effetto dell'azione che la cosa esercita su lui.

Male però s'interpreta questa *relatività* quando si adduce proprio essa a buon argomento di scetticismo. La relatività infatti non è tra il pensiero e la cosa, propriamente, ma è tra pensiero e pensiero, perchè la stessa *cosa in sè*, che si contrappone al pensiero, non è in ultimo se non pensiero, e quando la ricerchiamo non facciamo che subire una legge tutta interna della rappresentazione psichica. Il pensiero, la sensazione, è assolutamente un vero per sè, come il caldo, la vegetazione, la vita, sono lo stesso caldo, la stessa vegetazione, la stessa vita; *per sè*, ossia *assolutamente*. La relatività non è nel pensiero come tale: questo (si noti) è per sè, (nella sua totalità di pensiero), assoluto.

La sensazione è un fatto, e come tale ha la sua causa. È analoga in ciò alla sensazione, per citare uno fra gli infiniti fatti naturali, la pioggia che cade; affermeremo in conseguenza la relatività della pioggia? Certamente, come effetto, la sensazione è relativa, è relativo il pensiero, come è relativa la pioggia:

ma se ciò che esiste in generale, e quindi anche la sensazione, il pensiero, è relativo in quanto si considera come effetto, è poi sempre assoluto in quanto da questa considerazione si prescinda. E chi dicesse non potersi considerare la sensazione nella sua assolutezza, perchè è sempre effetto di una sua causa, dovrebbe dire lo stesso di qualunque altra realtà, che del pari è sempre effetto di una causa.

È relativo il pensiero alla cosa, perchè non è la cosa, ma un suo effetto; non è però relativo quanto a se stesso. Quanto a se stesso, il Pensiero è in tutto e per tutto assoluto; vale a dire, è proprio precisamente quel Pensiero, che si verifica, e di cui non si può non avere coscienza.

La relatività, dicevamo, è tra pensiero e pensiero, fra atto cosciente e atto cosciente. Nella rappresentazione della cosa non si ha la cosa, e questa dunque si contrappone alla sua rappresentazione. Ma in realtà ciò che si contrappone, nella rappresentazione dell'oggetto, all'oggetto, è un atto del pari mentale; e l'inconoscibilità assoluta dell'oggetto, in rispetto alla sua rappresentazione, si riduce pertanto a non essere se non la diversità assoluta, ossia la *trascendenza*, dei diversi ordini di atti coscienti fra loro, — come ad es. di un colore con un suono, dei quali l'uno non può offrire in se stesso la conoscenza dell'altro. Il suono che ho da una campana, non è, come tale, in essa. E se me ne servo per rappresentarmela, so tuttavia che il suono non mi dice ciò che è in essa, ma solo mi avverte di

un'altra cosa, che nella campana gli corrisponde. Mi avverte di un'altra cosa, e cioè delle vibrazioni che allora vi si producono. Ma poi, in fine, ciò che io intendo per queste vibrazioni è ancora un concetto che mi sono formato mediante altri atti coscienti da me posseduti in seguito a stimolazioni altrimenti provate; e quindi non è un *quid* che sia inconoscibile, ma l'inconoscibilità sta nella trascendenza o irriducibilità dei due sensibili contrapposti. E analoga trascendenza esiste tra materia e spirito, Autosintesi ed Eterosintesi, l'una essendo, secondo le induzioni realistiche che sopra esponemmo, irriducibile all'altra, e non essendo quindi possibile che l'uno dei due termini valga a rappresentare l'altro.

I, 402-403; IV, 519 e seg.; V, *passim;* VI, 286 e seg., VIII, 87 e seg.; 412 e seg.; IX, 237 e seg.

§ 6. — La ragione: l'istinto: la scienza

Il giudizio, che esprime un atto di conoscenza, è anche un atto di ragione; come il collegare fra loro più giudizi, e il coordinare i mezzi al fine. E poichè il giudizio non è che lo svolgimento logico d'un concetto, d'un'idea, la ragione è, come già si disse, la virtualità stessa dell'idea. È una virtualità infinita di rappresentazioni ulteriori, onde appunto, per l'idea, il pensiero diviene ciò che si chiama la ragione propriamente detta. Le cognizioni già possedute, disponendosi variamente secondo determinati ritmi,

dànno il lavoro della ragione; e la logica che consegue è quindi non la causa ma l'effetto del loro disporsi.

Secondo il pregiudizio ereditato dalla metafisica tradizionale, la ragione è come una persona che dirige lo svolgersi del discorso mentale, secondo i cosidetti principî logici supremi, che sono simili a vedute o norme, che essa trova davanti a sè, e che è costretta a seguire. Invece la ragione non è che il fatto stesso del discorso mentale che si personifica nella forza che lo produce, a quel modo che si personifica la vita nella forza che la determina, mentre, come sappiamo, la vita non è che lo stesso fatto degli atti vitali. E poichè il discorso mentale non è che il prodotto delle associazioni dei dati coscienti, nella ragione non c'è altro che il tenore mentale della detta associazione, la quale è o di successività, o di coesistenza, o di somiglianza: e il principio della ragione, o la necessità del suo esercizio, non è altro che la necessità importata dalla legge dell'associazione.

Un dato, come fatto, non può presentarsi nella mente, se non come un punto, che è preceduto temporariamente da un altro: ecco il principio di *causalità*. Un dato di una certa ritmicità non può non fondersi e identificarsi con un altro della ritmicità medesima; ed ecco il principio d'*identità*. Un dato di una certa ritmicità è tale, che non può assolutamente fondersi e identificarsi con uno che abbia la ritmicità opposta, ed ecco il principio

di *contradizione*. In breve, il principio logico supremo non è altro che quello della ritmicità stessa, nella quale consiste il pensiero, e che non può non esistere quando questo esista. Sempre, ragionando, sia nella scienza propriamente detta, sia in qualunque altra occasione, si applica il ritmo (posseduto per l'esercizio precedente), al dato che occorre, e si applica secondo l'indole propria del ritmo medesimo.

Il giudicare e il raziocinare non è che il ricomporre distintamente, secondo il rapporto dell'appartenenza, i particolari associabili ad un generico, nello schema della totalità data indistintamente dalla esperienza. Questa, ossia le eccitazioni che gli agenti esteriori produssero sulla sostanza nervosa, determina nel cervello nessi funzionali, e in questi, in ultima analisi, consiste ciò che la ragione è. Il ritmo dell'esperienza diviene così il ritmo (*ricordato*) dell'azione dell'organismo nervoso e quindi psichico: e la ragione può dunque, come la logica, definirsi il *ritmo dell'esperienza*. L'esperienza delle cose, che col suo rivelarsi induce anche la necessità di affermarla, diviene il nostro *imperativo logico*, che ha pertanto un valore obbiettivo.

Con la ragione si ricompongono i distinti cogitativi in un tutto soggettivo, in cui sono riconosciuti per il legame che hanno con esso. In questo atto di riconoscimento si esplica il lavoro della ragione, come nel riconoscimento degli altri rapporti dei distinti; ma in pari tempo si riconosce il corrispondere di questo indistinto soggettivo e dei di-

stinti relativi, all'indistinto oggettivo al quale si rapportano per l'esperienza. Senza la detta continuità dei distinti con l'indistinto, e dei distinti fra loro, non sarebbe possibile l'atto del riferimento, e quindi neppure il riconoscimento. Sulla continuità stessa dunque si basa la ragione; per essa si considerano i distinti come *coesistenti*, cioè formanti una cosa; o come *successivi*, cioè formanti un'azione; o come *somiglianti*, cioè formanti un' idea generale. E poichè infine è fisiologica anzitutto la continuità suddetta, fisiologico è fondamentalmente il lavoro della ragione. L'inconscio, sotto questo rispetto, è fattore necessario del lavoro razionale.

La verità è funzione della ragione, e in più modi. Riconoscendosi per es. un distinto nell' indistinto della natura esterna, si ha la dimostrazione della sua verità in rispetto a questa. Riconoscendosi un distinto nell'indistinto del fatto cerebrale cosciente, si ha la dimostrazione della sua verità in rispetto alla realtà interna o soggettiva, intendendosi allora la conoscenza in senso largo. Riconoscendosi un distinto nell'indistinto di una data forma di combinazione di elementi psichici, si ha la dimostrazione della sua verità, in rispetto al pensiero fantastico, pratico, artistico, scientifico, chè *come tali* non sono la realtà esterna oggettiva. A questa equivalgono solo quando il pensiero medesimo si riconosca in un oggetto, al quale si rapporti; allora si dice che il pensato ha valore di pensato *positivo*, come avviene appunto in quelle scienze,

che si chiamano per ciò *positive*. In quest'ultimo caso, il ritmo dell'esperienza delle cose è un imperativo logico, ossia in esso riconosceremo la traduzione sincera della realtà esterna, quella traduzione che si fa nell'atto della percezione, e per l'*esperimento* ond'essa è legittimata. Riuscendo in tal modo il pensiero come l'effetto diretto e normalmente necessario della causa oggettiva, esso risulta anche obbiettivamento *vero*, chiarendosi anche per questa via il valore della massima sopra ricordata: *il fatto è il vero*. In caso diverso la mentalità rappresenta solo sè medesima, o, come si dice, ha soltanto un valore soggettivo.

Nulla ha dunque la ragione, in sè, di misterioso e di metafisico: essa si spiega per la legge naturale dell'indistinto. La psiche indistinta va di mano in mano svolgendosi fino a divenire in ultimo la intelligenza, la ragione: da prima essa è *istinto*. Nella vegetazione il fatto della fioritura contiene l'altro fatto del prodursi delle foglie: in pari modo nell'animalità il fatto della ragione contiene quello dell'istinto. Tra l'uno e l'altro non v'è difformità di essenza, ma solo differenza di grado. Anzi la ragione è in ultimo semplicemente una *somma d'istinti*, in quanto questi non sono se non serie psichiche persistenti; sorge dal loro reduplicarsi, per la maggiore complicatezza degli apparati, e per il conseguente variare delle operazioni che in essi si producono. Insomma l'istinto è l'intelligenza al suo principio, e l'intelligenza (o la ragione) è l'istinto al

suo compimento, e quindi nel fondo s'identificano, mentre in certa guisa si corrispondono: *più istinti, più ragione.*

La differenza fondamentale tra l'istinto e la ragione è questa, che la ragione è artificiale e mutabile, mentre l'istinto è innato e fisso. È mutabile la ragione, perchè muta il ritmo dell'esperienza. Potremmo paragonare la molteplicità degli elementi che costituiscono la logica umana, con le sue variazioni infinite, alla varietà che si osserva nelle specie vegetali; e il suo mutare da uomo a uomo, e nello stesso individuo, può paragonarsi al mutare dell'atmosfera. Possono coesistere infatti nello stesso individuo anche le logiche più opposte, verificandosi questa legge, che non l'uomo domina il proprio pensiero, ma il pensiero, che la natura gl'insinua suo malgrado, domina lui. La natura e la società agiscono sull'individuo; ed è notevole a questo proposito il fatto della suggestione; da questa nascono le opinioni comuni; e può per essa insinuarsi tanto il vero quanto il falso, non sempre valendo a criterio di verità il così detto *senso comune.*

Per la relatività della logica umana sopravivono in una data epoca le credenze di un'epoca già oltrepassata, standovi a rappresentare in certo modo e grado altre civiltà, altri bisogni. Si attua pur nel campo del pensiero dell'uomo la legge di ogni formazione naturale, per cui se le formazioni superiori (poniamo della vegetazione e della vita animale), sorgono ad una data epoca dalle inferiori,

queste però sopravvivono con le posteriori, almeno in parte, e immiserite.

Alla ragione infine e quindi alla virtualità dell'idea, e alla legge della distinzione, devesi anche la *logica scientifica*. L'idea è il segno d'operazioni già eseguite e di formazioni già ottenute, e quindi è il mezzo del *lavoro mentale abbreviato* (del quale è strumento la *parola*); da ciò deriva la *scienza* come derivano in generale gli abiti mentali. La scienza è poi dovuta, allo stesso modo che la ragione, come si comprende, al fatto del riconoscimento.

La scienza *scopre* infatti e *descrive*, *riconoscendo* il distinto nell'indistinto; *spiega* e *dimostra*, riferendo un distinto ad un ritmo dell'esperienza; *inventa* e *applica*, *costruendo* i distinti secondo il suggerimento di questo ritmo.

È un errore credere che la scienza sia determinata dalla efficienza logica propria esclusivamente di p'ncipî mentali anteriori assolutamente alla esperienza, e indipendenti dai dati di questa. I detti principî non sono infine che esperienza raddoppiata, aventi quindi un'intensità più forte dell'esperienza singola; e il sapere dello scienziato non differisce in ultimo da quello dell' ignorante, essendo *scienza*, per un certo rispetto, pur questo, ed essendo in fondo *empirismo* tanto il sapere scientifico quanto quello volgare: la differenza è solo in ciò, che nello scienziato l'affermazione del noto, del certo, del vero, è coordinata ad altre affermazioni, pure sperimentali, mentre rimangono incoordinate,

inorganiche, quelle dell'ignorante. Per il medesimo rispetto può anche dirsi che lo scienziato d'oggi sia un ignorante verso quello di domani.

III, 81 e seg., 258 e seg.; 442 e seg.; 461 e seg.; V, 327 e seg.; 369 e seg.; VI, *passim;* IX, 295 e seg.

§ 7. — Il sentimento: la passione

Non altro che sensazione è anche il sentimento; ossia non concorre, come erroneamente si crede, con essa, come un diverso, ma la sensazione è piacevole o dolorosa *per sè*, rimanendo ciononostante nient'altro che sensazione, come il riscaldamento di una verghetta metallica esposta a una sorgente calorifica è sempre non altro che il riscaldamento medesimo qualunque ne sia il grado. Il sentimento infatti non è una varietà unica, ma una molteplicità infinita, ed è proprio la molteplicità medesima dalle sensazioni; non risulta, come si è sostenuto, da un centro estraneo della vita cosciente, chè ogni centro echeggia coscientemente nel cervello; ed esso pure si distingue o rimane indistinto come la sensazione.

Un liquore mi dà diverse sensazioni secondo che lo vedo in una tazza di vetro trasparente, o scotendo questa ne ho un rumore, o appressandola al naso lo odoro, o immergendovi le dita ne ho una sensazione tattile, o assaporandolo ne ho da prima una impressione gustativa, poi uno stato piacevole

dello stomaco, o ne ho infine, sciogliendosi nella circolazione, un sentimento indistinto particolare di benessere generale. Da ciò si vede che, per sè, la sensazione e il sentimento sono la medesima cosa; cioè non altro che un fatto psichico determinato dall'azione di uno stimolo sopra un organo sensibile. La distinzione tra sensazione e sentimento dipende unicamente dall'*inquadramento* del fatto psichico nella formazione psicologica della quale entra a far parte; cioè nella sensazione questo fatto psichico è riferito al complesso associativo integrante, che si chiama il mondo esterno o il *non me*; mentre nel sentimento è riferito al complesso associativo integrante, che si chiama il mondo interno o il *me*. La soggettività assoluta del sentimento è un pregiudizio.

Si verifica nel sentimento — poniamo in quello dell'ira — ciò che si verifica nelle sensazioni propriamente dette: cioè un' eccitazione nervosa, alla quale succede il fatto psichico speciale; e questa eccitazione è essenziale del pari alla sensazione e al sentimento. È analogo il lavoro associativo onde s'inquadrano variamente le sensazioni, sia che si tratti di sensazioni che si riferiscono al Me come a sostanza, o al Me come passività sua, quali il piacere e il dolore. E questo riferimento, come il precedente, al Me, anzichè al non Me, devesi unicamente a un processo associativo. Se un' idea, quella per es. di un cibo, sembra sentimentalmente scolorita, ciò non significa propriamente che l'atto

psichico rappresentativo possa aversi senza il sentimento, e che questo sia dunque da ritenersi altra cosa da esso, perchè in realtà così si prescinde, per astrazione, dall'elemento affettivo realmente esistente nella ideazione effettiva; d'altra parte non è da ritenersi che la stessa astrazione resti del tutto senza sentimento.

Alla molteplicità delle sensazioni concorrenti e variamente combinantisi, devonsi anche la molteplicità dei sentimenti, o delle emozioni, e il loro infinito variare. I sentimenti, le emozioni, non sono che le commozioni viscerali, ossia le sensazioni specifiche dei visceri prodotte da particolari stimoli. È affatto erroneo il concetto dell'unica sensibilità generale. A queste sensazioni generali dell'intiero organismo si devono, come a *registro fisiologico* (questa frase è tolta dall'osservazione dello strumento sonoro detto *organo,* che ha il suo *registro* per i suoni) il vario pensiero e la varia ideazione. Questa si orienta appunto per la detta legge, ora in un modo ora in un altro, come si nota specialmente nel sogno, ma anche in casi normali e per es. nella creazione artistica.

Le forme affettive riescono adunque tante quante sono le forme di rappresentazione, e quanti sono gli analoghi apparati sensibili, e corrispondono alle associazioni possibili delle varie rappresentazioni o sensazioni, analogamente alle proprietà chimiche delle sostanze, nelle svariate loro combinazioni; e quindi non sussiste una difformità assoluta tra or-

dine e ordine affettivo, per es. tra *bello* e *voluttuoso.* Esiste per contro una semplice gradazione insensibile, come tra le affinità che si trovano nella scala chimica, o tra i suoni di una corda che si vada accorciando a poco a poco, mentre la si fa suonare. Così le due forme che si ritengono opposte del piacere e del dolore, non sono invece due forme assolutamente contrarie, irriducibili e pugnanti fra loro, come nell'ordine morale il bene e il male, e nel fisico l'attrazione e la ripulsione, quali s' intendono volgarmente; ma la scala affettiva è continua, e per questa continuità riescono attinenti fra loro gli estremi più lontani, passandosi gradatamente dal piacere più rozzo a quello più ingenuo.

Le due forme estreme del piacere e del dolore hanno poi del pari una ragione naturale: il perchè loro è quello stesso del fenomeno psichico, è il *bisogno dell'animale,* avendo l'una e l'altra un ufficio protettivo. A loro devesi pure la duplice funzione dinamogenetica e inibitoria degli atti e dei pensieri.

La passione si stende parimenti, con le sue variazioni, nella continuità sopra accennata della scala affettiva. Essa pure è una sensazione; una sensazione nel senso concreto, cioè accompagnata dalla sua emozionalità; anzi da un grado molto intenso di emozionalità. Come ogni sensazione, è dunque anche la passione non la causa ma l'effetto dei movimenti fisiologici analoghi: pur essa è piacevole o dolorosa, intrinsecamente, come sensazione; e la intensità sua si spiega coi principî comuni a tutte

le sensazioni, cioè si spiega concretamente colla estensione e col consumo di forza eccezionalmente maggiore della parte dell'organismo che vi è impegnata. Il suo ufficio consiste nel fornire una eccitazione veemente pel funzionamento di una serie psichica (quando ciò occorra pel bisogno dell'animale), sia questa una serie istintiva o razionale. E variano del pari le passioni, col variare degli elementi (sensazioni) componenti, col variare cioè delle commozioni delle diverse parti dell'organismo, e a seconda degli atteggiamenti psichici del cervello, da cui quelle sono provocate. Nascendo nell'organismo come moti puramente fisiologici, rispondono poi, come stati coscienti, nel cielo della psiche, turbandolo più o meno fortemente; come la bufera infuria nel cielo dell'aria, velando colle nubi il sole che le ha fatte sorgere colla stessa forza dei suoi raggi. Variano le passioni per nobiltà, a seconda degli apparati a cui corrispondono, potendo essere quelli della vita puramente vegetativa, o della sensazione oggettiva, o della operazione mentale; ma ogni organismo rimane pur sempre una totalità unica, benchè gli apparati superiori si sovrappongano agli inferiori.

III, 26 e seg.; 64 e seg.; V, 156 e seg.; 462 e seg.; VI, 364 e seg.; VII, 276 e seg.; IX, 164 e seg., 313 e seg.

§ 8. — Il volere. L'azione

Nell'impulsività della sensazione, ossia dell'apparato cerebrale centripeto per il quale essa si ottiene (e in quanto l'apparato stesso determina l'impulsività dell'apparato centrifugo), è la causa prima, nell'animale, di un atto volontario qualunque. E poichè le idee sono le stesse sensazioni, si comprende come la stessa impulsività spetti pure ad esse, sebbene con le forme e le direzioni che a loro sono speciali. Le idee sono impulsive del volere secondo il loro proprio ritmo; e poichè questo riflette quello dell'azione della società e della natura, l'impulsività loro ha in questa azione estrinseca la propria organizzazione. Le leggi poi fisiologiche che spiegano, con l'impulsività delle idee, il fatto del volere che la esprime, sono identiche a quelle che abbiamo notate, degli altri fatti psicologici.

Nella risoluzione volitiva concorrono fisiologicamente, o poco o molto, da un lato i centri cerebrali associati, e d'altro lato gli stessi organi che ne dipendono, viscerali e periferici. Il senso del risolvere o del volere nasce appunto dal complesso lavoro fisiologico che vi collabora. Psichicamente vi concorre tutto il gruppo autosintetico, onde la facoltà di fare, di cui si ha il sentimento, si presenta come il senso dell'io. Il concorso nell'uno o nell'altro caso è maggiore o minore, ed è più o meno avvertito. Si ha così la distinzione tra atto *spontaneo* e atto

volontario, richiedendosi per quest'ultimo uno sforzo intenso. Ma i due atti non sono due specie assolutamente diverse, tali che per l'atto volontario occorra l'intervento d'una facoltà speciale, *della facoltà del volere*. Tra lo spontaneo e il volontario si ha una gradazione insensibile, come tra lo sforzo minimo e lo sforzo massimo, come tra freddo e caldo; e non si saprebbe certamente, in questa continuità per infinitesimi, trovare il punto nel quale debba evocarsi la facoltà del volere.

Il volere si spiega per le leggi della solidarietà e della confluenza. Sia che esso si manifesti con l'azione inibitrice, o con quella dinamogenica, si tratta sempre di un apparecchio cerebrale che, essendo tratto a funzionare dalle insorgenze circostanti, influisce poi, colla sua funzione speciale, sopra apparecchi dipendenti, arrestandone l'azione o promuovendola. Ma se l'azione volontaria è dunque essenzialmente fisiologica, non ne deriva che il fatto psichico sia per se stesso privo di una causalità propria. Come nella serie dei fatti fisiologici un fenomeno non può prodursi se non ha la sua ragione nella serie medesima, così, quando si sia prodotto, si avranno necessariamente le relative conseguenze.

In questo modo si spiega l'azione causativa propria della rappresentazione come tale. Essa ha una propria efficienza, nè si spiegherebbe l'attività volontaria umana, se non si tenesse conto dei processi ideativi che ad essa presiedono. La difficoltà accampata a sostegno della dottrina contraria (per cui la

rappresentazione, la coscienza, nella volontà, si considera come un *epifenomeno*) di connettere cioè il lavoro fisiologico-meccanico riflesso colla psichicità della rappresentazione, è quella stessa che s'incontra volendo connettere l'epifenomeno psichico col lavoro fisiologico-meccanico afferente, da cui si ammette che sia prodotto. E così, se si sostiene che la rappresentazione non può essere causativa, si dovrebbe poi concedere, che non può neanche essere causata, e che quindi, o sia un miracolo, o non sia affatto; ma chi non vede che così si contrasta assolutamente alla stessa esperienza? Nè vale opporre la inadeguatezza esistente fra psichicità e materialità, onde riesce inconcepibile, anzi assurdo, l'agire dell'una sull'altra; perchè contro ciò varrebbero le ragioni esposte più sopra circa l'autosintesi e l'eterosintesi, e dovremmo appellarci al concetto psichico di trascendenza.

Alla stimolazione, sia esterna, sia interna, segue l'*afferenza* della eccitazione prodottane ai centri cerebrali; qui si effettuano conseguentemente il sentire e il conoscere; ne seguono il tendere e il risolvere; in ultimo si ha il fatto della *efferenza* sugli organi e quindi il *fare*, l'azione. Si compie per questo modo il ciclo della dinamica delle psiche, la cui rappresentazione più semplice è l'atto riflesso.

Il fare, l'azione, è in ordine al risolvere, e come quello è in ordine al bisogno. Corrispondono dunque a diverse specie di bisogni, diverse specie d'azione pratica. Così il linguaggio è in ordine al bisogno

di esternare il proprio pensiero e di conoscere quello degli altri; l'industria, a quello di aggiungere pel fare, ai mezzi naturali, mezzi artificiali; il commercio, al bisogno di procurare ciò che manca in cambio di ciò che sovrabbonda; la scienza, al bisogno di conoscere; l'arte a quello del godimento estetico; il divertimento a quello del sollazzo; la socialità a quello della convivenza; la religione in fine, al bisogno di acquietarsi in faccia all'ignoto. E tutte queste specie di bisogni convengono poi nel genere del bisogno proprio dell'uomo, di vivere in comune con gli altri, onde traggono esistenza e una propria figura, con le varie idealità sociali, le azioni morali.

III, 17 e seg.; VII, 330 e seg.; IX, 304 e seg.; 327 e seg.; 340 e seg.

SEZIONE IV.

Etica

§ 1. — Il fatto morale

Comprendiamo nell'*Etica* la morale propriamente detta e la Sociologìa. La prima ha per oggetto suo speciale e proprio l'attitudine etica, e quindi la virtù individuale: la seconda ha per suo oggetto la costituzione della società civile, e quindi la Giustizia, che n'è la funzione caratteristica. Ma l'attitudine etica o la virtù individuale è da riguardarsi, per essere compresa positivamente, nei suoi fattori con-

creti, che sono naturali e sociali: in altre parole, il fatto morale di cui l'individuo è il soggetto, dev'essere spiegato alla stregua d'ogni altra formazione naturale.

Anche la moralità si forma naturalmente. Come l'individualità, come qualsivoglia fatto, il fatto morale è il punto nel quale s'intersecano le due linee infinite dello spazio e del tempo, cioè delle cose tutte quante esistenti e delle azioni tutte quante succedutesi. Più strettamente considerato, è il prodotto storico dell'ambiente sociale. Mai fu possibile trovare in una coscienza individuale una idealità etica, anche se attribuita alla divinità, che non corrispondesse al fatto della legge sociale realmente stabilitasi nell'ambiente nel quale l'individuo fu educato, a quel modo che nessuno mai parlò un linguaggio ch'egli non avesse appreso dalla società dei parlanti, fra i quali crebbe. Come in tutte le cose, le diversità degli ambienti creano le varietà e le specie delle individualità dipendenti, così le varietà e le specie etiche fra gli uomini sono create storicamente dagli ambienti sociali varî e diversi, ai quali essi appartengono, e per quella stessa legge dell'*Ordine* e del *Caso* che si verifica in ogni parte della natura. L'ordine è nelle idealità impellenti: il caso è negli eventi accidentali che determinano in vario modo le idealità stesse.

È una formazione naturale la moralità, come la società onde emerge. Della società non si deve dire che sia un organismo biologico; ma ha con questo

molti rapporti di analogia. Nella società poi, e per la convivenza, si manifesta l'attitudine etica dell'individuo, la quale è tanto naturale quanto è naturale all'uomo (anche se per avventura viva solitario) il vivere in società. Avviene infatti naturalmente ch'egli si appropri le idealità regolatrici dell'epoca e dell'ambiente sociale in cui vive. L'atto che da esse dipende può dirsi pertanto *naturale* e *umano*, come *morale*. Nè si avrebbe la moralità senza la società. È necessaria alla moralità la società, perchè solo per essa è possibile la formazione dell'abitudine morale; solo la società rende possibili la educazione e il freno delle leggi, le quali concorrono a stabilire e a mantenere la moralità. Sarebbe tanto falso il credere che la moralità sia un prodotto esclusivamente individuale quanto il credere che tali fossero la scienza e l'arte.

E la società, come è la sorgente naturale e necessaria della moralità, n'è anche il termine giustificativo, affermandosi così nella morale un carattere opposto a quello prettamente individualistico della morale scolastica e kantiana. Non solo, ma per tale concezione naturalistica, umana, sociale della moralità, non si esclude ma si riafferma il suo volere assoluto.

L'uomo e la sua idealità sono un *punto* solo di una linea infinita, un *momento* solo di una infinita durata. Di questo punto e di questo momento i metafisici ne fecero la loro divinità, e dissero che quel punto era il tutto infinito, che quel momento era

tutta la durata dell'esistenza; che l'uno e l'altro erano l'unico possibile, il necessario, l'assoluto. E assoluta dichiararono la moralità fondata su tale divinità, che perciò era la moralità vera, mentre dichiararono assolutamente relativa la moralità dei positivisti. Invece, se così si può dire, la moralità dei positivisti è ancora più assoluta di quella metafisica; o per dire meglio, l'assoluto, per quanto ci può essere in una cosa, c'è soltanto nella morale positiva.

I deisti compongono la divinità di un mero fatto, e questo fatto lo isolano totalmente da qualunque altro. Non così il positivista, che riferisce un fatto particolare qualunque (e così quello dell'idealità sociale) essenzialmente alla serie infinita dell'essere onde rampolla. Per il positivismo dunque il fatto, e quindi anche la moralità, come esso la spiega, implica la serie infinita delle esistenze; implica, in altri termini, ciò che solo, scientificamente, può dirsi l'*assoluto*.

È assoluto il valore dell'atto morale, anche per l'effetto suo, in quanto gli è necessariamente proporzionale, e indipendentemente da un premio condegno che s'imagina dai teologi come necessario a salvare il valore assoluto dell'atto morale. Per contro, l'effetto proporzionato al fatto morale è nella stessa natura alla quale esso appartiene. Tra un fatto e il suo effetto vi è proporzione; e questa si stabilisce non per un supposto teologico, ma per l'osservazione di ciò che si verifica realmente, a quel modo che la proporzione tra la forza di un ca-

vallo e il movimento producibile da esso, è data dall'osservazione dello spostamento di un dato peso, prodotto dallo sforzo del cavallo. Il filosofo teologizzante dice: la forza (che non può argomentarsi se non dalla sua manifestazione) nel lavoro prodotto è maggiore dell'effetto, dunque questo è sproporzionato ad esso, ed egli rivendica perciò alla divinità il premio necessario all'atto morale. Invece deve dirsi: l'effetto è questo, dunque tanta è la forza producente.

III, 143, 170 e seg.; 185-186, 211, 256-7, 361 e seg.; IV, 13 e seg.; 57.

§ 2. — Le idealità sociali

Come le funzioni, e meccaniche e fisiche e chimiche delle piante, rivestono il carattere di azioni vitali, in quanto nelle piante stesse sono subordinate alla loro funzionalità caratteristica, cioè alla vita, così l'atto umano acquista, come dicevamo, il carattere *umano,* in quanto è subordinato alle idealità sociali. Si specificano queste formazioni astratte nell'individuo morale prendendovi una forma caratteristica e nobile, quella che significhiamo con la parola *pietà*. Con questo termine si indica infatti una qualità e una disposizione psichico-affettiva, onde l'uomo si distingue da ogni altro animale; *pio* è sinonimo di *umano*. E la pietà si trova in tutte le manifestazioni umane, quale comune genere o indistinto sot-

tostante, come la idealità della famiglia è l'indistinto di tutte le altre idealità sociali.

Il carattere umano delle idealità sociali è anche carattere *morale*. Nè in altro è il contenuto della morale universa, se non nelle idealità stesse sociali, che si riassumono volgarmente nella massima: " Ama il tuo prossimo come te stesso „, e scientificamente nella *giustizia*, che in ultimo equivale a *moralità*. Sono esse rappresentate, come dicemmo, da quella fondamentale della famiglia, e, come di questa, si potrebbe scriverne la storia naturale. La *nomografia*, la *nomogonia*, la *nomologia*, costituirebbero la triplice branca della morale, in quanto meritano uno studio singolare i caratteri, la genesi, lo sviluppo e il valore delle idealità sociali. Sussistono nelle coscienze umane le idealità sociali, come criterî di condotta morale, come il piano ideale, possibile da un lato, necessario dall'altro, della moralità.

La psiche può definirsi come " un mondo possibile che si presenta come il piano dell'opera a chi ha da produrne uno reale „; ora, il mondo pratico delle idealità (e degli attti che vi si conformano, o delle analoghe istituzioni) è appunto in corrispondenza col mondo possibile quale è rappresentato dalla psiche umana in armonia alle esigenze sociali; come il disegno che va effettuandosi nel drappo di un telaio Jacquard corrisponde all'ordine dei buchi predisposti nei suoi cartoni. È in questo *possibile* umano la maggiore complessità ed elevatezza della

vita morale umana, in confronto con quella degli altri animali. — Ma dei caratteri delle idealità sociali e della loro funzione etica dobbiamo dire di più.

È complessa ogni idealità sociale, concorrendovi elementi di tutti i gradi della scala psichica, e vi concorrono anche le emozioni meno nobili, le quali però non distruggono la effettiva superiorità che può caratterizzare un'idealità. Avviene analogamente per ogni formazione naturale, dopochè per essa una forza é diventata l'organo subordinato del complesso che n'é risultato, sicchè vi funziona in ordine a questo. Il sangue, per es., corrente per le arterie di un uomo, serve per alimentarvi la passione della ferocia, se tale è la sua condizione psicologica; ma formata in essa la disposizione della misericordia, diviene il fuoco santo di questa. Ed è poi nella nobiltà delle idealità sociali, che si trasmettono per generazione, la vera *nobiltà del sangue*, onde si distinguono alcune popolazioni e alcune famiglie.

Un altro carattere delle idealità sociali è, per così esprimerci, la loro *positività*. Le idealità umane nascono dalla vita sociale, traendo da questa la loro natura di complesse specificazioni; non si deducono *a priori* da un principio metafisico apoditticamente noto, da chiamarsi o *imperativo* o *supremo principio morale*, da cui si traggano come in un sistema chiuso le varie forme della moralità fino alle estreme. Il far questo ha tanto poco valore quanto fissare uno schema assolutamente primo e apoditticamente vero della vegetabilità possibile universa, e da esso

poi trarre deduttivamente gli schemi di tutte le specie vegetali, fino alle estreme, oltre le quali si asserisse che non altre ve ne possano essere. Come all'incontro gli schemi particolari delle piante non sono fissi e predeterminati, ma vennero da una mutazione, e mutano ad ogni momento, indefinitamente, così dicasi delle idealità umane, che si formarono per una mutazione incessante, e vanno mutandosi sempre senza termine. L'enumerarle spetta non ad una scienza deduttiva, ma a quella che sopra si disse la *storia naturale* delle idealità umane o delle leggi morali. Nell'ambiente sociale onde nacquero, esse persistono sotto forma di *costume*, rimanendo pure al di sotto dei nuovi incessanti mutamenti, analogamente a ciò che accade nel linguaggio e nell'arte. Persistono le idealità, e persiste con esse la loro impulsività, creando così le abitudini morali, e attraverso alle abitudini promovendo, col loro svolgersi incessante, lo svolgersi della morale. Corrispondono, in questo loro duplice aspetto, al duplice carattere che potremmo dire statico e dinamico della società.

Questa perdura in un dato grado di sviluppo (il che costituisce il suo *essere*), e si tramuta da un grado a un altro incessantemente (il che costituisce la sua *forza*). L'impulsività delle idealità sociali, persistente e mutevole, determina le forme stabili e l'incessante evolvere dell'organismo sociale, corrispondendo, in ultimo, nel rispetto della società, alla *gravità* nella formazione del corpo celeste, all'*affinità* in quella della sostanza, alla *vita* in quella del-

l'organismo. Il loro valore altamente etico devesi alla loro natura antiegoistica.

III, *passim*: e specialmente 141 e seg., e 240 e seg. Cfr. anche pag. 80-81, 152, 159 e seg.; 170, 183-184, 261 e seg.; IV, 112: e *passim*.

§ 3. — L'ANTIEGOISMO.

L'idealità sociale è un principio essenzialmente antiegoistico appunto perchè sociale. Per l'osservazione della vita reale si ritiene che l'atto umano sia egoistico, e che l'atto non egoistico sia un'eccezione. Il ragionamento con cui si giunge a questa conclusione si regge tanto male quanto quello di chi, osservando che la scienza e l'arte sono di pochi solamente, ne inducesse che la scienza e l'arte sono mostruosità e non *perfezioni* umane. Sono invece perfezioni umane, vale a dire qualità nelle quali si manifesta ciò che è proprio e caratteristico dell'uomo, e che in tutti gli uomini trovandosi come semplici possibilità, soltanto in pochi di essi riuscirono a maturarsi notevolmente.

Ciò basta del resto perchè una formazione qualsiasi si dica propria e caratteristica di un essere. Basta, cioè, che l'essere medesimo abbia in sè le disposizioni ad essa; basta anche se alle disposizioni non segue sempre l'intero sviluppo. Analogamente se l'atto antiegoistico si verifica in pochi uomini (e molti sono del resto gli esempi di spontaneo

e talora anche eroico antiegoismo, che potremmo citare), e in poche azioni di questi uomini, c'è però in tutti la disposizione ad esso; e se l'atto antiegoistico, caratteristico dell'umanità, nella maggior parte degli uomini è solo potenziale e non effettivo, ciò vuol dire che la maggior parte degli uomini è umana solo *virtualmente*, e che que' pochi che lo sono *effettivamente*, non lo sono costantemente. Non c'è del resto salto assoluto fra i due estremi, i quali si trovano soltanto in pochissimi, come sono di pochissimi l'essere assolutamente ignoranti e l'essere assolutamente sapienti. Il fatto poi di questa disuguaglianza è conforme ai due principî fondamentali della filosofia positiva, che l'essere è ciò che *diventò* tale, e che è quel tanto che *basta* al bisogno, e non più. Lo sforzo del diventare è in ciascun essere, ma n'è impari l'effetto; e questo è grande solo in pochi, perché per pochi esseri si può verificare il complesso più favorevole delle circostanze a ciò adatte.

Nè varrebbe a negare la disposizione umana antiegoistica e il reale antiegoismo degli atti, il fatto della *soddisfazione* che si prova a fare il bene altrui. Altro è infatti che l'atto antiegoistico sia produttore di bene, come realmente avviene, altro è che esso sia determinato dalla considerazione di questo bene, e sì che non possa prodursi se non per effetto di questa considerazione.

Anche la respirazione è produttrice di bene, ma ciò non vuol dire che uno si determini a respirare per questa considerazione, e non respiri spontanea-

mente per la imperatività fisiologica, dirò così, a cui soggiace, senza avere prima pensato al suo effetto benefico. Ancora: come l'attitudine alla respirazione è in ultimo un effetto, nell'individuo, della potenza universale della natura, e del dominio assoluto che essa ha su lui, così è da dirsi della disposizione antiegoistica e della imperatività che sul volere dell'uomo esercita una sua idealità morale. L'uomo scopre questa in se stesso e si sente da essa sopraffatto, come per un incanto che subisce; e si sente tratto da essa ad agire, come una cosa qualunque che opera in forza della costituzione che si trova di avere. E la costituzione, così imperante, è riuscita perchè la virtualità ereditata nascendo si sviluppò in questo modo mercè l'esercizio guidato dal tirocinio educativo e dall'influenza dell'ambiente sociale; virtualità e ambiente che (giova ricordarlo) in ultima analisi sono prodotti del lavorio della natura universa, e del dominio che questa esercita sull'uomo.

Il conchiudere dalla soddisfazione morale il carattere egoistico dell'atto buono, proviene da un triplice equivoco; dall'equivoco del *concetto del piacere*, onde si confonde il piacere morale con quello sensuale; dall'equivoco dell'*ordine casuale* del piacere stesso perchè, come dicemmo, l'atto può essere fatto anche indipendentemente dalla soddisfazione che può derivarne; dall'equivoco dell'*ordine teleologico*, in quanto non si considera che si può compiere il bene anche senza avere a fine la propria utilità. E da ciò si

comprende come il positivismo, accusato di perdere la moralità predicando l'egoismo, sia invece la sola dottrina atta a salvare scientificamente la morale, mediante le prove che esso offre, teoriche e pratiche, e la conseguente giustificazione, dell'antiegoismo.

III, 195 e seg.; VIII, 289 e seg.

§ 4. — Il dovere. — La responsabilità.

Per l'impulsività antiegoistica delle idealità sociali si spiega anche la legge morale imperante, con la relativa sua obbligatorietà: si spiega il *dovere*. La spiegazione è naturale, come per qualunque altro fatto, nè occorre appellarsi all'intervento del volere divino, più che non occorra per render ragione di un temporale. Come l'oggettività dell'idea é imposta all'uomo dalla natura, nonostante la filosofia degli idealisti, così s'impone all'uomo l'imperatività del dovere naturalmente, nonostante la dottrina teologica.

L'obbligatorietà del dovere, in ultimo, non è altro che la ricordanza assommata e indistinta, e inevitabile, del dolore incontrato eseguendo atti che riescono di danno ai consoci. Il dovere morale, in altri termini, nasce dal dovere giuridico, fino a diventare una forma costituzionale della psiche dell'individuo; e si avvera così il fatto che sembra paradossale dell'attività volontaria, la quale, essendo in origine fondamentalmente egoistica, finisce col riuscire virtù

disinteressata. Si riscontra in ciò l'esito ultimo della espressione della forza, che la natura dispone e consuma a produrre il supremo e il più sublime dei suoi effetti portentosi; cioè l'*homo sapiens*, che non è più semplicemente un animale che si occupi soltanto di mangiare e bere, ma un essere santo, che lavora per il bene. Di tale processo formativo non s'accorge l'individuo, il quale solo avverte la formazione già compiuta. Per questo egli crede primitivo in lui il sentimento del dovere, a quel modo che chi nulla sappia della formazione storica dei linguaggi ritiene che siano stati dettati quali ora sono.

Col carattere dell'obbligatorietà, il dovere presenta quello della *trascendenza* imperativa (rappresentata dalla società stessa) ma sentita come interiore. Implica esso una responsabilità perfino nella pura *intenzione*; ma questa Giustizia del *foro interno* è però una formazione dovuta alla Giustizia esteriore e alle sue sanzioni, e a questa corrisponde. Si verifica qui pure una legge universale. Se l'azione operante nell'ambiente cade sopra un oggetto, questo se l'appropria convertendone il ritmo in quello dell'azione propria.

Nel rispetto del foro interno la cosa procede analogamente. Un atto umano individuale, nella realtà, è il principio di un dramma che si compie con la reazione degli altri uomini, e quindi con la relativa vendetta. Ciò importa che la coscienza di un proprio atto si atteggi drammaticamente, e quindi coll'aspettazione mentale di un giudizio e di una ven-

detta, che è quanto dire con un sentimento di responsabilità.

Il rimorso infatti è un'aspettazione della mente, e si spiega come tutte le altre aspettazioni, cioè per l'esperienza e per l'associazione mentale. È un'aspettazione come la gravità dei corpi. Esprime un rapporto: il rapporto alla conseguenza propria, dell'infrazione della giustizia; e può quindi definirsi anche come " la proiezione nel campo della coscienza, del fatto esteriore della punizione inflitta dalla società alla manomissione della giustizia ".

La responsabilità apparisce insomma come l'astratto delle funzioni sociali, come la vita è l'astratto dei fenomeni speciali che si osservano nei corpi inorganici; non è una *essenza a sè*, contrapposta all'irresponsabilità, come vogliono i metafisici, assolutamente e a *priori*. È la mera specie naturale di certi fatti particolari, che deve quindi essere affermata dovunque s'incontri, anche nei bruti se, come si può constatare, ivi pure esiste una specie di responsabilità.

Noi sperimentiamo il fatto della responsabilità per la valutazione differenziale degli atti umani, secondo il soggetto che li compie (bambino, adulto, uomo normale e anormale, ecc.). La differenza devesi al diverso rapporto sociale, alla costituzione anatomica e fisiologica e alla conformazione anatomica del cervello. Il negare la responsabilità equivale a sopprimere teoricamente una differenza che si riscontra *realmente* nella natura; equivale a di-

sconoscere il carattere distintivo della funzione etica e l'autonomia individuale.

III, pag. 425 e seg.; IV, pag. 109 e seg.; 114 e seg.; VI, 368.

§ 5. — L'Autonomia

La differenza fra atto e atto nel rispetto della responsabilità non è una semplice illusione: esiste, come già accennammo, per il fenomeno dell' attenzione, che è la specializzazione umana dell'attività centrifuga dell'apparato centralizzante del cervello; ed esiste per le idealità sociali. Esiste ancora perchè nell'uomo inoltre si ha il senso del volere che, se è illusorio in quanto fa credere all'indipendenza del volere dal funzionamento fisiologico, non è illusorio come reale potere fisio-psichico, anzi come vero e proprio *arbitrio libero.*

La dottrina tradizionale della così detta *libertà d'indifferenza* non è accettabile, non essendo dimostrata nè dall'attestazione (spesso infatti illusoria) della coscienza, nè dall'indeterminatezza infinita delle azioni umane (chè questa si risolve non nell'indipendenza del volere da una causa, ma nella varietà dei voleri, dipendente dalla varietà delle cause determinanti). Il volere soggiace come ogni formazione naturale alla legge della causalità; e tuttavia la causalità non distrugge *positivamente* la libertà; e non si nega dunque, dal positivismo, la condizione *sine qua non* della moralità.

Solo è da distinguere la libertà, o il libero arbitrio, del positivismo, dalla libertà assoluta, metafisica. La libertà difesa dal positivismo è quella speciale all'uomo, e nasce dal concepire la causalità in maniera diversa dai fatalisti, dai casualisti e dai materialisti. La causa positivamente non è nè il destino, nè l'accidentalità, nè la finzione matematica a cui ricorrono i materialisti imaginandola pari all'urto che un corpo riceve da un altro corpo passivamente, così da riuscire ad una assoluta *eteronomia*. Il fatto reale della natura è per contro sempre un'*autonomia* relativa, in proporzione minore o maggiore. La gradazione delle formazioni o degli esseri naturali è una gradazione di autonomie, e l'uomo è, come una formazione e un essere distinto e il più elevato, così un'autonomia distinta, e la maggiore e la più spiccata, e la più elevata di tutte. Il fatto reale della natura non è mai l'assoluta passività della materia e l'attività della forza, del materialista; è invece sempre *qualche* attività della materia e *qualche* passività della forza: ossia è sempre *qualche autonomia*. E in effetto in nessuna cosa si dà che la forza ne sia ricevuta senza che, almeno in parte, ne sia trasformata: ossia ogni cosa è fornita di una *proprietà*, che determina la forma sotto la quale deve mostrarsi attiva la forza che cade sopra di essa. E tale proprietà è precisamente la costituzione naturale della cosa stessa, è il corpo fisico, la sostanza chimica, l'essere vivo, e così via. In virtù della detta trasformazione, che la forza ha dovuto subire en-

trando per così esprimerci nella cosa, essa diventa l'attività speciale della cosa stessa, con caratteri, direzione, effetti, affatto diversi dalla esterna invadente. La cosa pertanto trova in sè stessa la ragione e la possibilità di operare; e opera anche resistendo al movimento generale dell'ambiente e modificandolo: ossia essa è, sotto questo punto di vista, relativamente, una autonomia.

La gradazione delle formazioni naturali è una gradazione di autonomie: 1° perchè la formazione superiore è una distinzione, nell' indistinto, della inferiore precedente, cioè vi persistono, quale fondamento dell'essere, o nella costituzione sua, le proprietà dell'inferiore, alle quali se ne aggiunge una nuova caratteristica: ossia all'autonomia dell' indistinto si sovrappone l'autonomia del distinguente; come per es. le proprietà chimiche e organiche della pianta si sovrappongono alle chimiche inorganiche delle sostanze dei suoi tessuti. 2° L'autonomia sovrapposta e distinguente domina le stesse autonomie sottoposte dell' indistinto, onde viene la formazione: come per es. le reazioni chimiche inorganiche nella pianta sono regolate dalla costituzione vegetativa ed organica di essa. 3° La formazione superiore essendo sempre più complessa della inferiore, e la maggiore complessità degli elementi costitutivi prestandosi a un maggior numero di combinazioni di atti totali risultanti, nella formazione superiore si ha non solo una forma più specializzata di azione, ma anche una maggiore indetermi-

natezza di essa. Così avviene che sia più determinata la capacità di comporsi insieme degli atomi nei cristalli inorganici, che non quella delle sostanze organiche negli elementi istologici dell' organismo. Più determinata è la direzione nella pianta che non nell'animale.

Da queste considerazioni deriva che l'autonomia di cui parliamo si presenta nell'uomo sotto due aspetti: di *arbitrio* e di *libertà*. Di arbitrio, in quanto essa è la forma speciale di attività che ha in se stessa, come volere e responsabilità, la ragione di essere, e domina le sottoposte. Di libertà, in quanto non è la possibilità unica dell'eteronomia, ma è un numero di possibilità morali. E, così concepito, il libero arbitrio umano non è che un aspetto di un analogo esistente in ragione dell'autonomia: nell'uomo acquista il grado maggiore di effettiva potenza. Basta confrontare l'uomo, per questo rispetto dell'autonomia, col minerale, col vegetale, con l'animale bruto, per vedere come in lui l'*idea* (e quindi la ragione), sovrapponendosi alle attività inferiori, come *umane*, regga e muova la vita di lui secondo la propria autonomia. E così inteso, infine, l'arbitrio libero è un dato dell'osservazione, e ha dunque un valore positivo, senza contrapporsi alla legge della causalità, della quale anzi è una razionale applicazione.

Possiamo aggiungere che per questo arbitrio libero l'uomo è il *dio della natura*. Egli ha un pensiero suo proprio, nel quale si disegnano dei tipi di

cose e di operazioni che non si trovano, tali quali, nella natura. Quei tipi sono la legge tutta sua che l'uomo impone alle cose, o negativamente impedendo che lo danneggino, o positivamente, trasmutandone l'essere e facendone delle sue creazioni. Pel suo libero arbitrio l'uomo ha un dominio che *diritto* e *dovere*, o, in una parola, *giustizia*.

III, 119 e seg.

§ 6. — La giustizia

La Giustizia si forma naturalmente come il sistema solare, come una goccia di rugiada, come un qualunque pensiero d'un uomo; e la teoria della sua formazione è quella stessa della formazione della vita sociale, che per essa si spiega. È, la Giustizia, una formazione naturale della società, come la vegetazione è una formazione naturale del nostro pianeta; non solo, ma n'è anche la *forza specifica*, come l'*affinità* è la forza specifica delle sostanze chimiche, la *vita* delle organiche, la *psiche* degli animali. Come l'affinità, la vita, la psiche scaturiscono dalle stesse forze onde esistono i loro soggetti, e ne rappresentano la risultante, così la giustizia scaturisce dalle stesse autonomie degli individui, ed è la *specie distinta di essere* risultante dal loro contumperarsi. E poichè i fatti sociali, nel presentarsi e nell'esplicarsi, seguono la ragione o positiva o negativa della giustizia, la sociologia può

incominciare con la teoria generale della giustizia, idea-madre e direttrice di tuttociò che entra in essa: o, in altri termini, la giustizia è l'oggetto della sociologia, perchè oggetto di questa è la costituzione (statica e dinamica) della società.

Complesso naturalmente è il fatto della giustizia, avendo pur essa i suoi generi e le sue specie come la vegetazione, e rispondendo come ogni formazione naturale al principio della distinzione e dell'unità che è in qualsivoglia molteplice: e, come risulta dall'analisi del fatto stesso della giustizia (nelle azioni umane e nei risentimenti e nelle reazioni che esse provocano), la varietà sua può paragonarsi a quella delle specie vegetali; e lento, laborioso, tragico è il suo costituirsi, il suo svolgersi, come d'ogni altra idealità sociale. Un'idealità è anche la Giustizia; e, più precisamente, come l'idealità sociale è la stessa legge che si stabilisce nella società ed opera, come vedemmo, impulsivamente sull'individuo, così questa legge è la giustizia stessa, e importa una responsabilità, come impronta che la società lascia, per la convivenza, sulla psiche singola di un dato uomo: essa importa il riconoscimento non puro teorico, ma pratico, di qualche cosa che s'impone, e a cui si accompagna la minaccia di una sanzione vendicatrice. (Onde deriva, come notammo, l'*obbligatorietà del dovere morale*).

La giustizia è per sè la legge del potere subordinante. Questo Potere è il distinto che nacque dal-'i ndistinto della prepotenza, corrispondendo questo

processo a quello onde dal talento egoistico nacquero le idealità antiegoistiche, e a quello onde dalla reazione della pura *convenienza* si passò alla costituzione della vera e propria giustizia. Nacque il Potere per il concorso degli stessi individui, che vi si subordinano in quanto è in loro *potenziale* quella giustizia che poi diventa *legale*, o in quanto è in loro quella *convenienza* che è l'indistinto della giustizia. Nacque per *selezione interorganica* dal seno della società, costituendovisi con l'ufficio di difendere l'autonomia di ciascuna delle parti, a spese delle quali si è stabilito, dalla violenza delle altre, e di dispensare nell'effetto del miglioramento delle unità minime e medie che compongono l'unità massima dello Stato, quella forza comune dell'ambiente sociale che opera per esso Potere. (Onde è razionale che esso costi ai cittadini una contribuzione).

Non poteva certamente l'individuo concorrere a creare il Potere, e, per esso, la giustizia legale, se su lui non esercitava un'azione la vita sociale complessiva, verificandosi per l'individuo sociale la legge naturale che ogni essere è determinato dal resto della natura (essendo il punto d'intersecazione delle due linee dello spazio e del tempo): la morale individuale è *essenzialmente* dipendente dalla morale sociale; ma è pur vero che, come la società è l'opera degli individui che l'hanno costituita, così la Giustizia che vi domina si deve in ultimo alle loro disposizioni psicologico-morali, che ne sono la *potenzialità* inconsapevole. Quando poi la giustizia sociale è divenuta

un fatto pratico atto a informare di sè la coscienza dell'individuo vivente sotto il suo regime, questa coscienza concorre a mantenerla nell'essere suo; e ciò più o meno *consapevolmente*, mentre era inconsapevole il processo naturale della formazione della società Così, per es., il maestro di musica di una data epoca, è in possesso della sua arte, perchè questa vi si era naturalmente maturata, e potè quindi essere da lui appresa nella forma che vi aveva: egli poi serve in pari tempo a mantenerne la tradizione. Per la detta consapevolezza la Giustizia è *reclamata* dallo stesso pensiero della Giustizia vivente nella coscienza individuale, e la sua applicazione è una sodisfazione della sua coscienza individuale; infine, per tal modo, la coscienza dell'individuo diviene *giudice* in primo appello dei fatti e degli ordinamenti della società complessiva, e delle parti coordinate nella società; e diviene giudice infine di sè stessa, traducendosi così la *giustizia sociale* in *giustizia etica*. Il bene *obbligatorio* diventa nella coscienza dell' individuo alla fine bene *gratuito*, cioè corrispondente non più a una sanzione esterna, ma a una disposizione che persiste da sè nella coscienza dell' individuo anche essendo rimasta questa sanzione, e senza punto riferirsi, per essere compiuto, alla sanzione stessa.

IV, *passim*.

§ 7. — Il diritto

La Giustizia, dicemmo già, è diritto e dovere: a un diritto infatti corrisponde un dovere. La legge che si manifesta nella coscienza dell' individuo ha una efficacia al di fuori di esso, e allora è un *diritto:* e ha un' efficacia per l'individuo stesso (e quale questa sia, noi abbiamo più sopra rilevato) e allora è un *dovere*. La giustizia è il comune di questi due termini, è l'astratto di questi rapporti del di fuori e del di dentro. Ed è poi anche, in questa giustizia, ossia nel diritto dell'individuo, l'autonomia individuale, il libero arbitrio.

Il diritto è arbitrio, determinato dalle idealità umane, sociali. In origine esso coincide con la *prepotenza:* diventa però poi Diritto sociale antiegoistico e giusto (o il diritto propriamente detto), in quanto è ridotto in limiti determinati dal contrasto della potenza opposta dagli altri uomini consociati. Resta tuttavia l'essenza del diritto, che consiste in ciò che l'individuo può fare; ma la reale determinazione del potere individuale giuridico non si può confondere con la *potenzialità* astratta: in realtà il diritto diversifica con gli individui, per la diversa loro concreta potenzialità. Avviene per questo rispetto, dell'uomo, ciò che avviene per es. di due piante della stessa specie, le quali, se in astratto si pensano identiche nella statura, nella forma e nel numero dei rami, delle foglie, dei frutti, e nel

sapore di questi, nella realtà invece appariscono diverse; anzi è impossibile trovare due piante della stessa specie assolutamente identiche. Del diritto accade analogamente: esso si proporziona all'autonomia dell'individuo, al dominio della sua ragione, la quale è dell'autonomia il titolo essenziale; e varia quindi da individuo a individuo sia per la costituzione fisico-psichica colla quale uno nasce, sia per la riuscita diversa nella convivenza sociale. In genere, è massimo il dominio e il diritto nell'uomo di carattere o nel *sapiente*, come gli antichi, con tanta ragione, lo chiamavano. L'uomo di carattere è l'essere fornito per eccellenza di quella nobiltà speciale di natura che, mentre gli conferisce la massima libertà identificantesi col massimo diritto, è la più divina, e sta sopra a tutte le altre: cioè del bene che in lui, come esercizio del diritto, è imperio giusto. È quell'imperio onde nelle diverse religioni si costituì la parte più sublime della essenza della divinità. L'esercizio di questo dominio, essendo il conforto maggiore dell'uomo, è per ciò anche il costitutivo essenziale della sua *felicità*, — la quale consiste precisamente nella serenità dell'animo prodotta dalla coscienza chiara e viva della giustizia, e dalla forza incrollabile di volerla.

L'arbitrio che dà il diritto è razionale, quanto è razionale l'idealità sociale; è razionale dunque anche il diritto, distinguendosi così, essenzialmente, dalla violenza. Esso limita pertanto la tendenza individuale che è in contrasto con il bene sociale; nello

stesso tempo l'idealità che lo anima, essendo sociale, lo rende anche interprete e solidale del diritto altrui, e vindice del diritto di tutti. Ed è poi esso stesso *Autorità*. Quella che si suol dire *Autorità* non è nè quella che comanda senza appello in nome del volere divino, dei teisti; nè l'altra, che comanda egualmente in nome del volere del più forte; ma la stessa Autorità è tale solo in quanto è un diritto, e risponde, come formazione naturale, all'essenza sociale di questo. Sotto tale rispetto l'Autorità stessa non è assoluta, ma relativa. È relativa come il diritto, che come *fatto* è relativo all'ideale di una giustizia superiore, antiegoistica, la quale si presenta come termine irraggiungibile sì, ma tale che si può avvicinarvisi sempre più.

L'autorità personificata nel Potere costringe, in virtù della legge, il subordinato alla osservanza della idealità sociale; e questo diritto del Potere, corrispondente a un dovere nell'individuo subordinato, è un diritto *positivo*. Ma, come già dicemmo, anche il subordinato ha un'azione sopra il Potere, quale suo fattore e giudice; da questo lato il Potere ha un dovere verso il subordinato, e questo ha, verso il Potere, un diritto. Il diritto del subordinato qui è *naturale*. Ed ecco in che consiste il vero diritto naturale. È il diritto creatore e giudice del positivo, e vendicatore, sopra lo stesso Potere, delle ragioni del subordinato. Questo diritto naturale è la stessa giustizia potenziale astratta, da cui abbiamo detto che deriva la giustizia legale; è lo stesso *ideale* del

diritto, solo imperfettamente realizzato nelle singole formazioni storiche della società umana. Corrisponde, in altri termini, il *diritto naturale*, alle idealità sociali universe, ossia tanto a quelle che si sono avverate già nella psiche e nella coscienza umana, quanto a quelle che non vi si sono avverate ancora, ma che vi si potranno avverare quandochessia.

Da ciò deriva: 1.° che il diritto positivo è determinato e giustificato dal naturale; 2.° che il diritto naturale è imprescrivibile, ed ha un valore trascendente assoluto, corrispondendo al *valore trascendente assoluto della natura* onde è il prodotto: come una forza o una specie naturale qualunque, che l' uomo trova nella realtà e deve subirvi e riconoscervi; 3.° che il diritto naturale è universale, come la natura umana, allo svolgimento della quale è parallelo; 4.° che il diritto naturale è infinito, nel senso positivo di questo termine, cioè come una potenzialità interminabile nella serie e nelle forme dei suoi svolgimenti.

Vi è poi sempre lotta tra il diritto positivo e il naturale; e questa lotta non è effetto della reità di alcuno, ma dello stesso *Processo del Bene*. Il diritto naturale lavora continuamente a trasformare il talento della Prepotenza egoistica, che rimane nell'Autorità vigente, in nome dell'Idealità antiegoistica. E la trasformazione, incominciata nel massimo della Prepotenza, e continuata pei gradi insensibili infiniti per i quali passò il diminuirsi di questa, non si può mai dire totalmente compiuta.

Il diritto positivo di un dato momento è sempre in arretrato verso le Idealità sociali più progredite, già albeggianti nelle coscienze sociali. E la evoluzione di queste Idealità, che, nate, si ribellano subito al diritto positivo discordante, per riformarlo ad immagine di se stesse, è una evoluzione incessante.

III. 132 e seg.; 187-188; IV, *passim*, e specialmente 71-72; 138 e seg.; 165 e seg.; 173-176; 244 e seg.

§ 8. — Morale e Religione

Per il positivista la morale è qualche cosa di assolutamente valevole per sè, come in generale il fatto riconosciuto per tale; èd egli si contrappone quindi alla concezione religiosa della morale, per cui il valore di questa dipende dal principio speculativo religioso. L'incertezza che questo in sè rappresenta, e i pericoli che dall'incertezza medesima possono derivare alla moralità, non conferiscono certamente alla morale un valore assoluto. È un fatto la morale, nelle sue idealità; un fatto che nasce nella società degli uomini inconsciamente, per la forza degli stessi fatti sociali che vi si verificano, e come loro effetto naturale esclusivo. Non nasce dunque come effetto della religione; nè la religione ha mai generate le idealità e le massime morali; ma le ha sempre trovate già fatte, e se l'è appropriate, talora costrettavi dall'evoluzione stessa morale irresistibile,

da cui fu sostanzialmente trasformata, sebbene si finga identica. Ogni rinnovazione morale fu da principio una *eresia:* ossia trovò contro sè, e i rappresentanti della religione, e i suoi principî. Il prevalere fu dovuto a una lotta nella quale la spontaneità sociale non religiosa superò la forza della religione.

Da questo fatto, e dalla critica, risulta come non sia essenziale alla morale la religione. Lo si dimostra teoricamente, per l'insussistenza dell'*infinito* metafisico e del *sopranaturale;* e lo si dimostra praticamente, per il fatto che esistono uomini non religiosi, morali, e uomini non morali, religiosi. Dimostrano i fatti come sia inefficace la religione per sè a mantenere la moralità, la quale si sostiene per la legge della natura e della società. Piuttosto all' incontro dovremmo dire che la moralità mantiene la religione, in quanto questa sorge per le condizioni della vita sociale ed è promossa sopratutto, nella sua evoluzione, dal dolore e dalla paura della morte.

Non è necessaria alla moralità la religione, neppure nell'uomo del volgo. L'uomo può credere di essere condotto dalle stranezze e dalle illusioni della fede religiosa, come può credere di star fermo insieme alla terra davanti al sole. Ma in realtà egli non trova la sua orientazione vera nella religione, bensì nelle idealità alle quali, per la sua natura, è capace di elevarsi, quantunque di questa forza esercitata su lui dalla natura egli non s'accorga. E pur

quando gli mancasse il conforto di sperare in un'altra vita, non verrebbe meno per questo in lui la moralità, essendo infinita nell'uomo la possibilità di adattamento.

Si teme che, venuta meno la religiosità, nulla rimanga a contenere la furia selvaggia delle basse passioni irrompenti dalle asperità della vita del popolo; ma rimarrà invece, e sarà sufficiente all'uopo, la stessa natura. Più cresce in alto una pianta, e il volume aereo delle sue fronde, e più nel terreno crescono e si fanno tenaci le sue radici, tanto che valgono a tenerla ritta anche contro i venti più forti. Così l'assetto della società si va modificando da sè, irresistibilmente, col modificarsi della costituzione e della tempra morale degli uomini componenti. L'assetto si cambia e la società si mantiene; anzi si fa più perfetta, nonostante il cadere della religiosità.

Circa poi la cessazione della religione converrà ricordare la legge delle formazioni naturali in genere, e quindi in ispecie delle formazioni psichiche e morali. Come la formazione delle specie dei dicotiledoni e dei vertebrati, nelle piante e negli animali, non importò la distruzione assoluta delle specie anteriori più imperfette, così la formazione della *psiche scientifica* e della coscienza scevra di religione, non arriverà mai, per quanto possa estendersi, a sostituirvi in tutti la formazione anteriore, più imperfetta, della religiosità. Rimarrà sempre una graduazione di elevatezza psichica, dalla coscienza

scientifica, alla paura belluina del fenomeno naturale.

III. Parte terza «Della possibilità della morale senza la religione». IX, 350 e seg.

§ 9. — Evoluzione etica.

È legge naturale la persistenza delle forme inferiori dell'evoluzione nelle superiori, nella società e nella coscienza dell'individuo, come nell'universa natura: ma è legge anche naturale l'evoluzione incessante, secondo il processo della distinzione che in tante maniere abbiamo rilevato.

Il processo della distinzione si fa sempre maggiore dalle specie naturali inferiori alle superiori. La forza che opera in qualsivoglia formazione naturale lo migliora, e questo miglioramento dà luogo a una forma migliorata della forza; si migliora dunque in pari tempo la specificazione della forza, e di quello che può ritenersi il suo strumento. Così si attua, attraverso il principio della *utilizzazione* (sempre varia) *della forza,* quello del *progresso storico.* Ogni specificazione psichica, e quindi ogni idea sorta o importata in una coscienza, è un organo nuovo del suo meccanismo, onde è reso possibile il prodursi, per la stessa legge della specificazione, di altre forme di ordine superiore. Il lavoro nelle età successive non si ricomincia da capo, ma portato sui frutti delle precedenti consegue uno svolgimento

che si compie in specie sempre nuove e più elevate. Una società nasce progredisce e muore come ogni altra formazione naturale; ma pure per la morte della società vale la legge che la morte di un organismo non è mai totale, restando tuttavia i ritmi singoli prodotti dallo stesso organismo mentre esso vive. Restano le idee agli uomini che succedono, come ereditate da quelli che le hanno trovate, a quel modo che, morta la pianta, ne resta il seme.

Ogni processo o lavoro è evolutivo: la persistenza in uno stato identico, di ciò ch'è attivo, è, assolutamente parlando, una impossibilità per qualunque essere della natura; è una impossibilità in massimo grado per l'essere sociale. Ogni accidente che sopravvenga, sia pure particolarissimo e di un individuo solo, ne altera lo stato, e quindi il rapporto dinamico con tutti gli altri componenti. E gli accidenti sono continui e infiniti; e i sopravvenienti cadono sempre sopra una condizione cambiata dalla precedente, e quindi con effetto sempre nuovo.

L'evoluzione palese poi è preceduta da quella che si va preparando, e che più o meno è presentita; ovvero dal *conato* della evoluzione, che è una tensione verso di essa, la quale è palese nello stato d'inquietezza caratteristico delle società che si mutano. Questa inquietezza poi si manifesta sopratutto negli elementi più vivi della società, ossia negli uomini grandi; e meno o nulla negli ignari, che sono la parte sua più torpida. Per questo l'impulso alla vita e alla salute della società non è da aspettarsi

dagli uomini *contenti,* ma dagli *inquieti;* e s'intende l'inquietezza non patologica o anarchica, ma giovanilmente sana e rigenerante.

È irragionevole lamentare le variazioni ond'è capace e prodiga infinitamente la natura; ed è poi anche un lamento egoistico. L'egoismo di ciascheduno giudica dal punto di vista e nell'interesse della propria individualità; non così la natura. Il suo apprezzamento è senza pregiudizio, perchè il suo interesse e il suo punto di vista non è la singola individualità, ma il tutto. E così, se quelli d'oggi lodano l' oggi e piangono del domani che lo distrugge, come se il domani fosse una degenerazione e non altro, la natura è risarcita del biasimo immeritato, perchè quelli che verranno domani loderanno il domani. E avrà essa alla fine dei lodatori per ogni tempo, e quindi per ogni opera sua.

La forza poi a cui devesi l'evoluzione etica, è il pensiero che si forma nella mente, sopratutto in quella dell'uomo sapiente. Il pensiero agisce, e la sua forza è irresistibile. Se, nascendo, fu un fatto meno sensibile di una foglia che cada da un albero all'autunno, finisce però talvolta coll'avere effetti assai più grandi che non lo sforzo rumoroso e terribile di un esercito intero, il quale anzi in nulla si risolve se non serve alla propagazione e all'effettuazione d'un' idea.

I, 51-52; II, 63-64; 2S3; III, 56-57, 264 e seg.; IV, 43-44; 102-103.

SEZIONE V.

Pedagogia.

§ 1. — Il fatto dell'educazione

La Pedagogia è la scienza del fatto dell'educazione, che è, come ogni fatto, una formazione naturale. L'uomo aiuta, con l'arte sua, la natura. Ha dunque, il fatto dell'educazione, il suo ambiente anzitutto nella natura; al quale altri ambienti, altre matrici si uniscono, come la società, la famiglia, gli educatori di professione, le maestranze professionali, e le istituzioni speciali. Per la loro azione l'uomo può acquistare le attitudini di persona civile, di buon cittadino, e di individuo fornito di speciali abilità, utili, decorose, nobilitanti.

L'abilità e l'abitudine sono appunto il fine dell'opera educativa: a nulla varrebbe possedere cognizioni utili, se non diventassero abilità (arte) e abitudini (carattere). Come poi si comprende facilmente, queste non si potranno contrarre se non per effetto dell'*esercizio*, che è il segreto di ogni educazione.

All'educazione spetta senza dubbio una notevole efficacia nella vita dell'individuo e della società: ad essa devonsi, con le orientazioni varie della psiche individuale, la virtù morale e il carattere.

L'educazione forma, si può dire, un uomo di

pianta. Tale è l'uomo adulto, quale fu educato da giovane. L'efficacia infallibile dell'educazione è riconosciuta praticamente anche dai campioni più decisi del libero arbitrio, massime di certi ordini religiosi, riuscendo essi a ottenere che l'educazione, per la impronta che lascia per la loro opera sugli individui, faccia una prova ammirabile anche a ritroso della natura. Del resto il fatto stesso che si ammetta una *scienza dell'educazione*, la Pedagogia, è un argomento in favore della sua efficacia.

Cfr. *La scienza dell'educazione*, passim: e III, 101 e seg.

§ 2. — L'ESERCIZIO
MASSIME DIDATTICHE FONDAMENTALI

All'*esercizio*, dicevamo, si deve la formazione d'ogni abilità e abitudine. Per esso infatti l'attività — ch'è il presupposto fondamentale dell'educazione — acquista, con la ripetizione, capacità nuove, facili e pronte: si creano nuove sinergie. È nota l'influenza che l'esercizio ha sugli organi, e come per l'esercizio si acquistino disposizioni particolari, organiche e psichiche. Si acquista dunque, per l'esercizio, anche il *carattere* morale, ossia la virtù o la disposizione forte e sicura al lavoro utile e faticoso, a resistere alle eccitazioni dannose, a fare le cose buone per quanto costino. Il valore di un uomo è tanto maggiore quanto è maggiore la somma di attitudini volontarie che l'educazione ha create in

lui, e che risultano appunto soltanto dall'esercizio. L'esercizio è mezzo a ottenere il carattere, la volontà costante del bene, in quanto si riferisce alla disciplina e alla diligenza, all'igiene, al decoro e alla condotta, alla moralità, alla direzione economica.

Tale forza del volere o carattere si acquista con l'esercizio simultaneo del pensare e del volere, lentamente, come la destrezza muscolare, come l'abilità del cantante. Le virtù morali o il carattere di un uomo sono un tesoro che egli si è accumulato col lavoro ben diretto e perseverante di tutta la vita, come il peculio formato coi suoi risparmi.

Ma perchè l'esercizio riesca proficuo sia nell'educazione della volontà, sia in quella del pensiero, dev'essere diretto dalle norme suggerite dalle scienze, specialmente dalla fisiologia e dalla psicologia: massima norma è che all'individuo che si educa si applichi lo stimolo. conveniente all'effetto, secondo la condizione, il carattere e l'età dell'educando, che è quanto dire per il principio generale relatitivo alla suscettibilità dell'organo. E ogni volta che si muove un passo nell'opera dell'insegnamento, converrà che si applichi pure l'altra norma della *distinzione.*

Chi ha da imparare un mestiere deve prima, per riuscirvi, apprendere bene, con esercizi preparatorî lunghi e successivi, le operazioni elementari comuni del mestiere medesimo, la *tecnica elementare.* Lo stesso deve dirsi per l'apprendimento di ogni arte, delle lettere e delle scienze. Senza un sufficiente ad-

destramento preparatorio in questa tecnica fondamentale, è impossibile che uno riesca perfetto in qualsiasi abilità della mano e del pensiero. Dal non comprendere e applicare questa massima deriva il tralignamento delle nostre scuole.

La scienza della *formazione naturale* in genere insegna che un composto naturale superiore non emerge se non dopo che ne furono preparati, con lavorio precedente lento e faticoso, i distinti costitutivi onde risulta. La scienza della *formazione del pensiero* poi, trovando in questo la verifica della legge generale suddetta, insegna che il pensiero complesso non si ottiene se non sono prima preparati di lunga mano i distinti particolari che devono comporre nella loro combinazione il complesso medesimo.

Un'altra massima didattica scende come corollario dal principio della distinzione. Se un pittore ha da fare un quadro, prima segna sulla tela i tratti che fissano i punti principali dell'insieme, secondo uno schizzo che ne ha fatto precedentemente; poi delinea più accuratamente le parti principali; poi indica in abbozzo gli accessorî. Solo da ultimo ripassa tutto, anche più volte, aggiungendo in ogni parte le particolarità dei tratti, dei colori, delle ombre occorrenti a rendere il lavoro finito. (E s'intende che il nostro pittore, già prima di pensare all'opera sua, era pratico in tutto e per tutto della tecnica materiale dell'arte). Così fa la natura nel produrre gli organismi superiori. Nella natura la tecnica re-

lativa è già stata disposta nella preparazione lenta delle formazioni inferiori, che devono ripetersi, assommate insieme, in un organismo superiore. Ed essa ne incomincia la formazione collo schizzo dell'embrione, nel quale va poi prima adombrando, poi esprimendo più fortemente, poi maturando, e da ultimo compiendo per ogni dove, in periodi successivi, le parti singole dell'organismo totale, analogamente a ciò che dicemmo farsi dal pittore. Così si sono prodotte le scienze. Così si produce la cognizione più matura dell'uomo. Così deve farsi anche nell'insegnamento. Una scienza per es. non si può farla conoscere utilmente tutta una prima volta. L'effetto non può essere così se non un aborto di cognizione. Perchè questa riesca chiara e adeguata, bisogna che la scienza sia esposta più e più volte da capo, ma da una volta all'altra dovrà diventarne più ricco il contenuto. La prima volta, il quadro generale dei sommi capi della scienza. Poi questo di nuovo, soggiungendo per ogni capo le specialità principali. Poi di nuovo ancora, arricchendo dei particolari più importanti le dette singole specialità. E così di seguito, fino alla esposizione compiuta di ogni dettaglio più minuto. È impossibile riuscire dotti e profondi in una scienza procedendo diversamente; ed è certo che se uno è riuscito sommo in una disciplina, vi è riuscito per questa via.

Queste massime fondamentali non escludono però che al fanciullo si possa presentare, e utilmente, *per anticipazione*, anche delle cose che solo in se-

guito potrà capire a fondo. Pretendere assolutamente il contrario sarebbe come pretendere che ad un fanciullo non fosse permesso di vedere il treno della ferrovia, colla macchina a vapore che lo trascina, prima che la istruzione sua non sia arrivata al punto di capire in tutto e per tutto la struttura meccanica e la ragione fisica della detta macchina. Non nuocerà al fanciullo, all'ora che potrà essergli utilmente spiegata la teoria della macchina ferroviaria, di averla veduta più volte assai prima, pur senza capirla; ed anzi gli gioverà di essersi già addomesticato coll'idea della sua forma e de' suoi effetti, e di trovarsi già nel pensiero i propri tentativi per darsene ragione. Così non si sarà nuociuto al discepolo, se nella preparazione teorica o altrimenti, gli saranno state messe innanzi cose che non poteva prima in tutto comprendere. Quelle cose intanto avranno servito in qualche modo alla sua rifornitura preparatoria; e, venuto il momento di averne la spiegazione, questa riuscirà più facile, non essendo l'argomento strano per la novità, ed essendo già stato smosso in qualche maniera dalle riflessioni che il fanciullo deve nel frattempo avervi fatte attorno.

I detti enigmi delle anticipazioni preparatorie sono i simboli riassuntivi della sapienza della umanità passata; sono i semi vivaci del pensiero dei posteri, destinati a germogliare venuta la stagione propizia.

Che l'insegnamento debba prendere le mosse dal

noto per venire all'ignoto, è dunque una massima che non deve essere intesa in modo assoluto. È chiaro che se si dovesse insegnare solo ciò che si può intendere, non s'imparerebbe nemmeno a parlare. Nè molte cose avremmo imparate, se molte non le avessimo apprese senza intenderle. Esse ci rimasero nella mente come punti interrogativi ai quali, riflettendo, abbiamo potuto in seguito dare una risposta.

Queste *anticipazioni* non contrastano alle massime sopra dette, e in generale alla *razionalità* nell'insegnamento, ma si accordano con la massima pedagogicamente importantissima del *lavoro abbreviato.*

È un'esagerazione assurda esigere che gli scolari siano condotti a intendere una cosa per la stessa via lunga che fu seguita da chi ne fece la scoperta. Si avrebbe la medesima stranezza come se uno, per imparare la tessitura delle stoffe, dovesse cominciare col fare stuoje e coll'intrecciar vimini, e procedendo via via per tutte le forme della tessitura fino alla presente più avanzata; o come pretendere che una cucitrice non possa essere tale, se prima non si è costruita da sè la stessa macchina da cucire. È chiaro che per tal modo si tornerebbe sempre da capo, e non si andrebbe mai avanti. Occorre dunque abbreviare il lavoro, cioè imitare anche per questo rispetto le leggi della natura, per es. quella dell'evoluzione del feto, che è un lavoro abbreviato rispetto a quello filogenetico. L'ufficio

della società educatrice dev'essere analogo a quello della madre figliatrice.

Per il lavoro abbreviato si ha la *percezione*, analoga (sorprendentemente), per questo rispetto, al fatto della embriologia. Per esso l'idea diventando il segno di operazioni già eseguite e di formazioni già ottenute, è il mezzo del lavoro mentale abbreviato, onde la scienza può progredire senza rifarsi sempre da capo. Nelle industrie e nelle arti avviene analogamente. Così dicasi dell'educazione intellettuale.

Le *specie stabili* del pensiero non si formano se non ad una ad una, lentamente; ma formate che siano, diventano organi di un lavoro progressivo, abbreviato. Ora basta che nella mente del fanciullo si costituisca l'apparato logico di queste specie stabili, e che egli sia stato esercitato ad adoperarlo, perchè poi succeda il lavoro logico spontaneo.

L'incolto dovrà dunque addomesticarsi addirittura coi trovati ultimi dell'arte e della scienza umana, ed essere tratto per l'istinto della imitazione e per suggestione a servirsene, come vede che se ne servono gli uomini colti. Per tal modo si costruirà l'organismo della sua psiche, ch'egli poi contemplerà, maravigliato di possederla, senza essersi accorto come si sia venuta formando a poco a poco, e come si siano attuate le relative abilità logiche e morali.

Cfr. oltre *La scienza dell'educazione*: III, 100-102; IV, 484-491; 435-436; V, 187-188; 377 e seg.; VIII, 363-365.

§ 3. — L'insegnamento parlato e l'intuitivo.

Fra gli stimoli atti a produrre il lavoro mentale, e organo alla sua volta di abbreviazione, è la *parola*. Ora è da osservare che l'idea suscitata in molti contemporaneamente da una parola conosciuta, non è identica in tutti; il che significa che, per applicare questo stimolo alla mente dello scolaro, la parola dev'essere nota; e d'altra parte anche essendo nota non si deve dimenticare, insegnando, la varietà di idee che essa può suscitare nelle menti negli scolari. Devesi curare inoltre di correggere il significato imperfetto che la parola può avere. — Ma la parola per se stessa non basta a dare cognizioni sicure. Le parole anche conosciute servono male a fare che si combinino insieme nella mente le idee indicate, e sì da rappresentarvi esattamente e pienamente e in modo persuasivo un tutto che non fosse prima conosciuto per la intuizione o diretta o indiretta. Essa inoltre contribuisce a rendere unilaterali le cognizioni degli oggetti, mentre osservandoli ne acquistiamo una cognizione totale, e meglio n'è eccitata l'attenzione, a cui poco invece si presta l'insegnamento parlato. Inoltre un insegnamento a parole lascia sempre dubbiosi: è un insegnamento, per così dire, scettico, mentre l'insegnamento fatto colle cose, quello che si appoggia sulle esperienze, sui fatti, determina la sicurezza, e persuade definitivamente. Solo nelle dimostrazioni

matematiche si ottiene l'evidenza per mezzo della parola; ma ciò avviene perchè le parole in questo caso risvegliano una intuizione passata che chi ascolta possedeva già: in generale quando uno sa delle cose perchè le ha sentite dal maestro, compie un atto di fede, rimanendo in lui qualche oscillazione e incertezza. Da ciò deriva che solo l'insegnamento *intuitivo* è la base del carattere, in quanto questo dipende dalle convinzioni certe e sicure: esso non si ottiene certamente con l'imparare a memoria. Dal mondo delle cose, non dalle parole, lo scolaro si eccita al pensiero e alle abitudini che ne dipendono; ed è poi inutile la parola se prima non si possiede l'idea relativa, che si ottiene appunto mediante l'esperienza delle cose.

Il metodo intuitivo consiste nell'insegnare per mezzo dell'esperimento, per l'applicazione di tutti i sensi, anzichè per la sola parola. La sua importanza è indicata semplicemente così: *è quello col quale naturalmente ognuno impara.* Alle parole si dovrà venire dopochè si sarà partiti dagli oggetti, e questi si saranno rivolti ai sensi.

L'intuizione a cui si deve ricorrere nell'insegnamento è quella *naturale diretta*, che consiste nell'osservazione e nell'esperimento. La natura, l'arte, la società ne offrono innumerevoli elementi, che influiscono anche per se stessi, e preparano all'insegnante il materiale ond'egli può muovere per incominciare l'opera sua.

Nell'intuizione diretta naturale si comprende l'espe-

rienza che può esser fatta da uno, secondo le circostanze in cui si trova; ma a integrarla giova l'intuizione ***diretta artificiale***, per la quale noi possiamo usufruire della esperienza degli altri e dell'intera umanità, perfezionandola. N'è campo principale la scuola, che si può quindi definire " il mezzo di procurarci la esperienza dell'umanità intera, da aggiungersi a quella che ognuno può fare da sè „. Ivi dunque si provocherà una più perfetta conoscenza delle cose già note; si rileveranno, in queste, particolarità non ancora conosciute; si presenteranno oggetti nuovi. E ivi pure si offriranno artificialmente elementi alle abitudini morali, approfittando di tutto per far nascere una esperienza nuova atta ad eccitare negli alunni idee giuste, sentimenti corretti, nobili, benevoli. L'intuizione diretta artificiale serve poi e in modo potentissimo per la scienza.

La scienza ci prepara le collezioni degli oggetti secondo le classificazioni che se ne sono fatte; e la ispezione della intuizione artificiale, a cui il maestro invita gli alunni, li rende edotti in pochissimo tempo dei risultamenti faticosissimi che ottennero gli studiosi di tutti i luoghi e di tutti i tempi trascorsi prima di noi. Analogamente dicasi per la ispezione della intuizione artificiale, a cui invita il maestro, degli esperimenti scientifici della produzione dei fenomeni.

Anche l'*intuizione indiretta* — che si ottiene per mezzo d'immagini che rappresentino ai sensi gli oggetti non sperimentabili in sè, per essere troppo piccoli, o troppo grandi, o nascosti — giova alla

cognizione degli oggetti stessi più che la parola. Essa si ottiene con la rappresentazione schematica, con quadri, con esemplificazioni, le quali ultime giovano sopratutto nell'insegnamento morale, e in quello relativo alle idee astratte. E giovano al medesimo fine anche le indicazioni grafiche, come quelle ad es. che si usano per indicare la diversa altezza dei suoni, le variazioni della temperatura, e via dicendo.

Dei due metodi infine, il *deduttivo* e l'*induttivo*, è falso che si debba usare nell'insegnamento soltanto quest'ultimo, come si potrebbe credere per il valore che attribuiamo all'intuizione. Non si deve confondere, come ripetiamo, l'opera della scoperta della scienza con quella della esposizione di essa. È necessario rivelare la scienza quale è già all'epoca in cui si vive, e informare quindi i giovani addirittura dei dati raggiunti. Ora, a questo fine serve assai bene l'esposizione sintetica, che s'informa al metodo deduttivo. Ma ciò non devesi intendere in modo assoluto, perchè avviene che o l'uno o l'altro dei concetti organici fondamentali di una scienza non siano noti al discente; e allora, per fargli entrare nella mente i detti concetti, è indispensabile di ricorrere al metodo induttivo, per mezzo del quale, richiamandoci ai particolari concreti, possiamo condurre l'intelligenza a rilevare le generalità che da essi s'inferiscono, e fare in modo che essi si presentino chiari nella mente.

NOTE ILLUSTRATIVE DELLA DOTTRINA

SEZIONE I.

1. Metafisica e scienza. — Nell'articolo « La filosofia oggi nel campo del sapere » (pubblicato in *Rivista di filosofia e scienze affini;* Genn.-Feb. 1906) l'Ardigò illustra il concetto di filosofia, tentando di correggerne l'idea inesatta e confusa che se ne ha comunemente. *Al di là,* egli osserva, dei distinti singoli che sono oggetto delle varie scienze (la Psiche, la Società, la Quantità, gli Astri, la Materia, l'Elemento, la Vita — oggetti rispettivamente della Psicologia, della Sociologia, della Matematica, dell'Astronomia, della Fisica, della Chimica, della Biologia) si annuncia induttivamente un indistinto comune, nel quale tutti del pari hanno la loro ragione. In questo indistinto è un *problema speciale* e a sè, per isciogliere il quale tutte le scienze, colle loro scoperte, offrono i mezzi. La scienza che tratta questo indistinto, e che sta dunque al di là di tutte le altre, e perciò all'estremo superiore del sapere, si chiama Metafisica: ma l'A. preferirebbe indicarla col nome di *Peratologia,* che meglio esprime questo *al di là.* Ora a questo lavoro peratologico non si può negare valore scientifico, in quanto consiste nelle induzioni tratte da ciò che è esibito dalle scienze positive, siano filosofiche o naturali, sebbene queste induzioni non ancora formino un sistema serrato, completo, tondo, tutto in dipendenza da un principio supremo, nel quale si appuntino, al modo dei sistemi delle vecchie Metafisiche, e rimangano dunque dottrine sporadiche ulteriormente integrabili, e con ciò via via coordinabili, di mano in

mano che si arriva a fare nuove scoperte. Analogamente non si dubita che siano scientifiche le dottrine fisiche della elettricità, benchè non ancora costituiscano una teoria completamente definitiva, coordinata tutta a una nozione superiore ultima, e quelle ancora sporadiche delle altre scienze speciali.

È erroneo conservare alla filosofia scientificamente indirizzata il nome e la qualità di Metafisica, in quanto i Metafisici non avvertirono che le generalità a cui metafisicamente si giunge, pur movendo dall'osservazione dei fatti, sono semplici induzioni riformabili e traenti tutto il valore dai fatti stessi onde si ebbero; e le credettero invece vedute di schemi per sè valevoli e superiormente direttivi, di fronte a quella che dicevano la semplice ingannevole apparenza del fatto. Delle generalità stesse, come di dati provenienti da altro che dai fatti, male e vanamente se ne servirono e si servono i Metafisici, e i loro sistemi *si sostituiscono*, riuscendo il nuovo là negazione del vecchio: rettamente e utilmente se ne servirono i Positivisti, anche aggiungendovi le generalità nuove di creazione propria; e le loro dottrine non si sostituiscono, ma *si integrano* (che è cosa ben diversa) analogamente a ciò che accade per la Fisica.

« Ma quanti, che ancora a ciò non si arrendono, malgrado l'evidenza della cosa! E ciò perchè dicono, che infine l'uomo sente in sè il bisogno indeclinabile di trovare la ragione suprema dell'essere e del divenire; e che esso deve pure, non potendo altro, scegliersene poi una qualsiasi per acquietarsi: questa ragione qualsiasi, che è per loro precisamente quella Metafisica, che per ciò almeno deve esserci. — Vera, verissima l'aspirazione alla cognizione della ragione suprema dell'essere e del divenire. E ha giovato essa sempre, e giova e gioverà alla scienza, siccome sprone alla ricerca e alla scoperta. Ma l'aspirare a trovare non è l'aver trovato. Si aspira a conoscere di veduta i poli del nostro pianeta, e ciò giova

a dar coraggio agli animosi che si avventurano alla volta di essi, e a fare che si scopra almeno più innanzi di quello che si conosceva; ma i poli restano ancora un ignoto. Intanto ciascuno è libero di immaginarseli come vuole; ma non si pretenda per questo che sia la stessa verità l'immaginazione fattasi. Libero così anche ciascuno di immaginare come può, o gli piace, la ragione delle ragioni, il principio dei principî, e di pensarseli come la propria Metafisica: ma non sarà mai poi altro questa che una fede, una opinione, una fantasticheria: e non una scienza. Δόξα, non ἐπιστήμη. Una fede, una opinione, una fantasticheria; ma non la filosofia, come oggi è da intendersi, vale a dire come una dottrina positiva, che assicuri di quello che è veramente. »

2. Il fatto, la legge, la nozione. — La legge si distingue dal fatto, non come cosa da cosa, ma solamente come la cosa considerata in ciò che ha di comune con altre (vale a dire il generale e l'astratto) dalla cosa considerata in tutte le sue particolarità, ossia come individuale e concreta. Dati più fatti dello stesso genere, ciò in cui si rassomigliano è la loro legge. Per dire in una parola, *la legge è la somiglianza dei fatti*. L'allungamento di una spranga di ferro, esposta al sole, l'innalzamento della colonna di mercurio nel tubo di un termometro, portato in un luogo caldo, il gonfiamento di una vescica chiusa, contenente aria, messa sopra una stufa accesa, ecco tre fatti particolari. Essi hanno di comune questo carattere, che sono una dilatazione di corpi, diversi per la sostanza e lo stato di aggregazione molecolare, in seguito a riscaldamento. In ciò si rassomigliano; e quindi si dice che questa è la loro legge. (Vol. I. pag. 70).

Della *nozione* che possediamo delle *cose*, può dirsi analogamente che delle *leggi* dei *fatti*. Le cose stesse sono fatti, che si concepiscono nel rapporto spaziale anzichè in quello tem-

porale, proprio della concezione dei fatti propriamente detti. « La legge è il fatto stesso, ma concepito come un'azione, vale a dire avente con altri fatti una relazione di tempo; e la nozione è essa pure il fatto, e null'altro; ma il fatto considerato come cosa o qualità, vale a dire avente con altri fatti una relazione di spazio ». In null'altro si distinguono fra loro la legge e la nozione; che sono del pari generalità o astrazioni, formate sui fatti particolari; ossia ne sono le somiglianze, e servono per classificarli. (Vol. cit. pag. 72).

3. I PRINCIPÎ MENTALI E L'ESPERIENZA. — La riflessione scientifica si fa da chi si è formato dei *principî mentali*. Prima che si abbiano dei principî mentali non è possibile la riflessione scientifica, poichè questa consiste precisamente nel riferimento di una impressione o rappresentazione *accidentale* ad un principio *già posseduto*, e dal quale la stessa sia illustrata, coordinandosi ad esso. — Ed il principio mentale che cosa è? Non è altro che una *esperienza raddoppiata*. Essendo una esperienza raddoppiata, è una intensità *più forte* dell'esperienza singola. E questa quindi è richiamo di quella, come la impressione del lembo della retina è richiamo di quella del suo centro. E una prova di ciò è questa, che ogni uomo riflette, e ragiona, e fa la scienza secondo quei dati principî che è succeduto (per le sue circostanze speciali, di vita, di coltura, di tempo, e così via) che avesse. Onde per es. Talete, essendosi formato il principio mentale, che l'*umido* fosse la sostanza di ogni cosa, riferiva ad esso tutte le fenomenalità che accadde fossero da lui osservate. Ed è così che si spiega il fatto delle *similitudini* adoperate dall'uomo per spiegare meglio il suo pensiero. (Vol. III, pag. 258-9).

4. IL POSITIVISMO FILOSOFICO E I PROBLEMI SUPERIORI. — Si dice che il positivismo ha fatto fallimento, perchè è inetto

assolutamente a sciogliere i problemi superiori della vita e dello spirito, i quali richiedono, per essere risoluti, non i dati del senso, ma le « mentalità pure ». Ma si può chiedere: Da che sono nati questi problemi supremamente importanti, se non dalle stesse illusioni create dalla metafisica passata, e suggestionata ai presenti dalla comune credenza che n'è derivata? « Prescindete dalla speculazione passata, onde provenne la patologia mentale sopravvivente, e i problemi tormentosi cesseranno subito di importunarci e di affaticarci per soluzioni che non sono neanche da cercare; come non è più da cercare, come una volta si faceva, il sito del biblico paradiso terrestre, col suo albero della scienza e colla sua porta d'ingresso guardata dall'angelo ad impedirlo alla progenie maledetta di Adamo ».

« Per gli uomini cullati nelle fantasie d'un tempo urta, che il positivismo tenga a farle svanire, privandoli del piacere di quel romanticismo del quale vogliono dilettarsi. Per gli uomini assuefatti al vivere degli avi urta che il positivismo, colla sua prospettiva nuova delle cose, minacci una orientazione insolita della società. Per gli uomini curiosi sopratutto di quello che non si sa, urta, che il positivismo non abbia già pronta una risposta per tutto quello che si vorrebbe. — Urta così in tanti modi il positivismo, e conseguentemente infastidisce ormai anche il nome. E lo abolisca pure, il nome, chi vuole; resterà però sempre, resterà perennemente, che la scienza non si fa colle volate inutili del metafisico, ma colla minuta, paziente, non frettolosa, incessante ricerca sperimentale, contenta di ciò che si è già trovato, fiduciosa di progredire ognora più nel campo eternamente inesauribile del vero » (Vol. IX, pag. 368-9). — (Cfr. *circa il positivismo in relazione alla metafisica*, il mio vol. « *Il simbolismo nella conoscenza e nella morale* » Torino, Bocca, 1901. Conclusione pag. 358-360).

SEZIONE II. *A.*

5. L'OGGETTIVITÀ è essenzialmente un portato dell'esperimento. Per l'esperimento, anche riducendo le nozioni percettive ad astrazioni, come la *materia* o l'*essere*, queste conservano tuttavia il carattere dell'oggettività proprio degli stessi particolari dai quali si originarono. Il dato psicologico attesta per sè la detta oggettività; e non è questa un'illusione, ma è giustificata per una ragione logica solidissima, in quanto appunto sono reali i particolari sui quali è fondata l'astrazione. Se nel processo astrattivo si mantiene sempre la determinazione ossia la nota della realtà, questa però deve essere ancora affermata, insieme alle altre note osservate, a quel qualunque grado di astrazione, a cui facciamo sosta. Pertanto c'è della improprietà nella espressione « la mente oggettiva l'astratto *materia.* » Sarebbe più giusto dire: « La mente non desiste dal considerare come reale l'oggetto del suo lavoro astrattivo. » (Vol. I, pag. 244 e seg.). In una parola l'oggetto astratto è *attestato* dalla osservazione del fatto psicologico, e *si spiega* coll'astrazione eseguita sul concreto oggettivo, che è tale in forza dello *esperimento* percettivo. (Vol. IV, pag. 474 e seg.).

6. IL CONCETTO POSITIVO DI TRASCENDENZA, E IL REALISMO. — La dottrina della relatività delle idee è certamente positiva, ma in questo senso, che, la trascendenza affermata dalla dottrina medesima, non è da intendersi come esistente tra la sensazione e un supposto *Inconoscibile* o *Noumeno,* ma tra una sensazione e un'altra, diversa. E positivamente non è altro; poichè, se dico che la sensazione del calore non è la vibrazione delle molecole alla quale la riferisco, qui il confronto è tra una sensazione e un dato formato tutto di sensazioni. — Se poi così la sensazione è un relativo, ad esso devo far cor-

rispondere un termine col quale sussiste la sua relazione; e, se non ho questo termine in una data sensazione, devo supporlo. E lo suppongo nell'astratto della sensazione, ossia mediante il concetto del reale generico, spoglio delle determinazioni per cui si ha una sensazione specifica, e che per ciò, ma per ciò solamente, si chiama l'*ignoto*. Ignoto, dico, per la mancanza di queste determinazioni, non perchè non sia una vera cognizione esso medesimo, poichè consiste nella stessa nota comune di tutte le sensazioni.

E se la cosa è così, lo stesso ragionamento circa la relatività e la trascendenza reciproca tra sensazione e sensazione deve farsi nel rispetto dell'Autosintesi e dell'Eterosintesi, che si trascendono reciprocamente, in quanto sono l'una e l'altra un gruppo di sensazioni. Lo stesso ragionamento vale per l'Autosintesi e l'Eterosintesi come reali generici, cioè in quanto l'una è lo spirito, o il soggetto, o la psiche, e l'altra è il generico *materia*.

Così, come è logicamente necessario porre il relativo della sensazione, è pure necessario, affermata la psiche, di affermare il termine col quale ha relazione, ossia la materia. Chiamo semplice la psiche perchè penso composta la materia. Chiamo interna la psiche perchè penso esterna la materia. Affermo il termine «psiche» e il termine «materia» che sono due *ignoti* nel senso detto sopra, ossia in quanto si presentano in essi solo le note comuni, là dell'Autosintesi, qui dell'Eterosintesi, senza le determinazioni proprie delle sensazioni specifiche associate insieme nei gruppi rispettivi.

Il realismo adunque, insostenibile in altre dottrine, come il criticismo e la dottrina dello Spencer, e via dicendo, si stabilisce nella filosofia positiva in modo assiomatico; perchè, non potendosi nulla affermare senza appellarsi alla coscienza, è inevitabile che si affermi ciò che in essa è dato, cioè la relazione tra la psiche e la materia, la trascendenza tra l'una e

l'altra, l'interiorità della prima a riscontro della esteriorità della seconda.

La psiche e la materia possono poi, per una induzione ulteriore, concepirsi siccome lo sdoppiamento, per la legge universale della formazione naturale, in due distinti, di un indistinto unico sottostante, atto a manifestarsi, come il cosciente e come l'esteso, come l'Io, e come le cose. (Vol. IX pag. 46-47).

(Cfr. circa *il concetto positivo del rapporto tra materia e spirito, tra soggetto e oggetto,* il mio vol. « *La crisi del positivismo e il problema filosofico* »; Torino, Bocca, 1898; specialmente il Cap. VII; e « *Il simbolismo ecc.* » sopra citato, Parte II, Cap. III, e P. IV, Cap. II).

7. Il concetto di sostanza. — La *sostanza* non è che un gruppo più o meno stabilmente connesso di dati fenomenici, al quale questi dati ora si aggiungono (e allora la sostanza si specializza) ed ora si levano (e allora la sostanza si generalizza. Vol. I, pag. 93). È l'aggruppamento di quegli atti coscienti che accade si trovino costanti nella rappresentazione dell'oggetto. (Vol. VIII, pag. 415). Noi ci rappresentiamo il reale in tal modo da includervi, per così dire, quel nucleo di esso, che si concepisce come la sostanza del reale medesimo, ma questo nucleo non è costituito fuorchè da sensazioni. E ogni sensazione può indifferentemente fare l'ufficio logico della sostanza e del nulceo: possiamo dire per es. « Uomo bianco », e poi « bianco niveo » — « niveo rilucente » ecc. assumendo successivamente e senza fine, con la funzione del soggetto (nucleo sostanziale), il termine (il concetto) che prima avea la sola fuuzione di attributo (di modo della sostanza). E ciò si fa senza bisogno d'una facoltà *ad hoc* che somministri ciò che il senso non può dare, come vogliono i metafisici postulando per il concetto di sostanza la facoltà

dell'intelletto, a integrazione del senso. (Vol. VII, pag. 446 e seg.).

La stessa considerazione vale per le sostanze dette *prime* in confronto di quelle dette *seconde.* Si afferma dai metafisici che la *sostanza prima* (quella che costituisce una data individualità, distinta da ogni altra) sfugge al senso, e che può essere oggetto soltanto di una facoltà del soprasensibile. Ma della sostanza prima è vero ciò che si disse della seconda, anzi anch'essa, come l'individualità, può essere chiamata *seconda,* anzi *ennesima,* essendo pur sempre ogni dato della coscienza un'unità naturale, e quindi una certa *quantità,* sebbene indistinta, che mai può essere assunto come l'Uno, sostanziale, semplice, assolutamente minimo. La funzione mentale dividente persiste sempre, ed è applicabile allo stesso dato che si considera come il minimo; e ciò sia nel rispetto dell'estensione, sia nel rispetto della intensità. (l. c.).

L'idea di *sostanza* è certamente in noi, ma nulla ha in sè di metafisico. Essa, come l'idea di *attributo* e di *causa,* si spiega per l'*integrazione* che trovasi in tutte le specie delle formazioni mentali. L'origine delle tre idee devesi a un'identica legge psicologica. Si è formata in me un'abitudine, secondo la legge del ritmo psicologico dell'attributo; e secondo questo ritmo — ch'è riuscito una spontaneità mentale incontrastabile — estendo a un oggetto nuovo le proprietà di oggetti analoghi già sperimentati: ho così l'*integrazione dell'attributo.* Analogamente ho pure l'*integrazione della causa,* quando per es. oda un rumore analogo ad altro che già sperimentai. In modo simile infine ho l'*integrazione della sostanza,* come quando, data una puntura in una parte ch'io non posso nè vedere nè toccare, del mio corpo, integro la sensazione con l'idea d'un corpo acuto che abbia la proprietà di produrre la puntura. Una tendenza, o un ritmo psicologico, prodotto dall'abitudine, è così il criterio logico del nostro conoscere e giudicare le

cose, applicando il quale noi intendiamo di dare di esse la spiegazione, onde riteniamo di conoscerle. Ma questa spiegazione non è veramente tale, ed è solo un aggruppamento empirico di fatti conseguente alla esperienza sensibile di essi. La spiegazione non è, come si ritiene, l'effetto del riferire l'attributo alla sostanza. Il riferimento è puro effetto dell'abitudine; ma l'attributo è conosciuto già prima per se stesso. Il peso del corpo lo riferiamo alla sostanza di esso, anche non avendo di questa una cognizione distinta. Di un suono abbiamo la cognizione certa, anche se non sappiamo che emana da questo o quel corpo. Anzi solo per questo, che ogni attributo è conosciuto per se stesso, è possibile il concetto della sostanza, che risulta infatti tutto di attributi o di sensibili.

Si può anche soggiungere che non soltanto alla spiegazione di un dato non giova il riferirlo a una sostanza, ma ciò impedirebbe la spiegazione stessa, in quanto si volesse cercarla nella ragione del riferimento medesimo. Ad esempio, e riferendoci alla *sostanza psichica* (che non differisce, per la sua funzione logica, da quella fisica), se batto con un martello una tavola di bronzo ho un dato suono. Diversi suoni ottengo battendo contro tavole di legno, di vetro, di marmo, e via discorrendo. La diversità degli effetti richiede diversità di sostanza e di apparecchio. E come allora spiegare le forme tanto differenti delle sensazioni, se, a renderle, poniamo una identica sostanza semplicissima? Inoltre il fatto psichico è una quantità intensiva, ora più, ora meno; e, come tale, è un dato numero, ora maggiore, ora minore, di piccoli *quanti* concorrenti a costruirla. E come può stare questo colla semplicità assoluta alla quale si vuol riferirla? (Vol. VII, pag. 454 e seguenti).

Un dato psichico è sempre un complesso; è, per così dire, un dramma psichico, nel quale domina, per la ragione del ritmo delle formazioni anteriori, il carattere del complesso e

dei drammi antecedenti. L'odore del rosaio si presenta insieme alla rappresentazione del fiore, al quale appartiene, come proprietà del soggetto che ne è fornito. Ciò posto, ha dunque una vera, effettiva ragione l'idea della sostanza: è un'effettività propria della psiche, attestata dalla coscienza, che la presenta tale nel complesso, che vi risiede, e nel dramma, che vi si produce; è un'effettività del mondo reale, poichè il fatto psichico ha in questo la sua ragione di essere. L'avere combattuto l'idea di sostanza (o quella di causa) non ebbe altro fondamento, nelle dottrine del Locke e dell' Hume, e in generale dei vecchi sensisti scettici, che l'errore per cui si ritenne che il *pensato* sia un singolo a sè, intuito dalla mente quale entità staccata essenzialmente da ogni altro pensato. (Vol. IX, pag. 257). Ma se dunque l'idea di sostanza è una realtà, tale è in quanto non è altro che un ritmo logico, un'abitudine mentale dovuta ai sensibili e al loro associarsi, analogamente a ogni altra idea astratta: la sostanza metafisica non è che un' illusione, una poetica fantasia, un sogno (Vol. I, pag. 77-78).

SEZIONE II. *B.*

8. Il concetto d'indistinto. — Questo concetto si differenzia assolutamente da quello della *sostanza* dei metafisici. Infatti mentre questa è posta come il *fondamento* da cui dipende tutta la costruzione scientifica, la quale crollerebbe tutta da capo a fondo, se lo si toccasse menomamente, invece il principio dell'indistinto si presenta come *esito finale* di un lavoro che è stato fatto e sta indipendentemente da esso: esito che si potrebbe riformare o anche ritrattare, quando lo esigesse una ulteriore e più esatta e completa ricerca, senza inconvenienti, senza danno di ciò che precede; e nel quale

non è definita che una sola questione, oltre la quale ne restano altre, molte, anzi infinite. Vale a dire che qui si fa analogamente a tutte le altre scienze positive; per es. la chimica, in quanto, pure in questa scienza, partendo dalle fenomenalità presentate dai corpi, si arriva ai così detti *elementi*. (Vol. I, pag. 386-7).

Si giunge all'indistinto induttivamente per ogni formazione naturale, in effetto del suggerimento della esperienza, non per vedute metafisiche; vi si giunge come a residuo dell'analisi, che è cosa ben diversa dall'essere (questo prodotto induttivo) lo strumento aprioristico della sintesi; come a comune denominatore d'ogni ordine di realtà. È insomma codesto indistinto un dato dell'esperienza, che è quanto dire della natura (che nell'esperienza si fonde col pensiero). E poichè è un dato naturale, non avrebbe senso chiederne il perchè. Ciò equivarrebbe a chiedere il perchè della materia, il perchè dello spirito, il perchè dell'essere. D'un dato psicologico assoluto, qual'è la natura, è assurdo che si domandi una ragione che non sia nella natura stessa, cioè nel pensiero in quanto è l'esperienza. L'esperienza nell'analisi pone se stessa, con i suoi dati, assolutamente, come nell'analisi chimica d'una sostanza pone se stesso, assolutamente, ogni elemento di essa.

Nell'indistinto si ha in un certo senso l'essenza stessa della cosa. Infatti ogni dato mentale è un distinto e un indistinto: un distinto, perchè non si confonde con i dati da esso diversi; un indistinto, in quanto è un tutto al quale si riferiscono dei costitutivi logici distinti. La totalità di un concetto rappresentativo d'un determinato corpo è l'indistinto a cui possono riferirsi come a soggetto le rappresentazioni parziali, che sono altrettanti distinti. Ora questi possono scoprirsi all'infinito; ed è perciò che costituiscono l'essenza della cosa, la quale, mentre per i metafisici è una realtà oggettiva taumaturga, apparisce all'incontro, per questa via, come *un dopo*,

pensabile solo in conseguenza di un dato che si sia trovato prima, e come un termine non fisso, ma che si va spostando sempre, all'infinito, di mano in mano che la cognizione distinta si avanza nel processo nella ricerca di essa.

Ed è conoscibile questa essenza in quanto è l'indistinto, perchè ogni indistinto si differenza dagli altri indistinti, e per questo suo differenziarsi è un noto; anzi ogni indistinto è un noto in quanto è un distinto esso stesso in rispetto a un indistinto superiore, per es. il calore in rispetto alla sensazione in genere. È conoscibile non quale un puro modo del pensiero, ma della realtà, come sopra si disse. Dal primo all'ultimo momento della evoluzione formativa, si ha una serie di fasi, ciascuna delle quali è un distinto verso la precedente, e un indistinto verso la successiva. E la successiva ha la sua ragione immediata nella distinzione stessa, che si è operata in quella che la precedeva. Così per es. si dica del sistema solare considerato sia nella sua materialità sia nella sua forza (Vol. II, pag. 35-36). L'essere attuale del sistema solare (non essendo questo in origine se non una nebulosità) è una formazione ottenuta mediante la *distinzione*. Per questa ha assunto dei caratteri che gli assegnano un posto nella classificazione scientifica delle individualità naturali dell'ordine cosmico, precisamente come le distinzioni che si operano nello stadio embriologico di un mammifero fanno sì che esso, alla fine, di un semplice uovo che era, riesca un animale, e acquisti i caratteri per cui gli si assegna un posto nella classificazione scientifica dell'ordine zoologico. (Vol. cit. pag. 32). — (Circa l'*indistinto come realtà psico-fisica* cfr. il mio vol. *La crisi del positivismo* ecc. Cap. VIII).

9. L'« INDISTINTO » DELL'ARDIGÒ E L'« OMOGENEO » DELLO SPENCER. — Si differenzia l'*indistinto* dall'*omogeneo* in questo che, mentre l'omogeneo esprime soltanto il fatto che la ma-

teria di una formazione non presenta, prima di questa, la differenziazione delle parti, non contiene poi la ragione del differenziarsi, che avviene successivamente in seno al non differenziato; non contiene inoltre la ragione della continuità persistente tra i differenziati, l' Indistinto sodisfa all'una e all'altra delle due esigenze logiche. Ma v'ha di più. La formazione naturale non presuppone la omogeneità (che ne escluderebbe assolutamente la possibilità), ma la eterogeneità in ciò onde emerge. — In secondo luogo la formazione naturale implica la persistenza della virtualità indistinta, sia in generale, sia in particolare: ora ciò è implicitamente escluso dal principio spenceriano. — In terzo luogo, la formazione naturale è una specificazione ulteriore, la quale si ottiene dalla combinazione, in una unità nuova, di unità varie, anche non identiche tra loro; e questa varietà esclude l'omogeneità. — In quarto luogo, il coefficiente della formazione naturale non è il solo omogeneo, che in essa si differenzia, ma vi concorrono, con la loro forza e la loro materia, anche i cresistenti. — In quinto luogo, infine, è da osservare che, essendo tra le formazioni naturali anche il prodotto psichico, il dire che il formabile psichico è un Indistinto, ha un senso che è affatto vero e spiegativo; non altrettanto se si dicesse ch'è un Omogeneo. E così si trova che l'Omogeneo non può essere assunto come ragione universale di ogni formazione naturale, cioè della materiale e della psichica. Lo stesso Spencer confessa di essere stato condotto al suo concetto dell'Omogeneo, come antecedente della formazione naturale, dai dati delle scienze fisiologiche, mentre l'Ardigò è venuto a quello dell'Indistinto dallo studio del fenomeno cogitativo. Avendolo notato ivi per la prima volta, solo in seguito lo riscontrò anche nella sfera dei fatti materiali, sì da poterne indurre la sua universalità, comune ai fatti della fisica e della psicologia (Vol. II, pag. 75-76).

Essendo poi l'Indistinto dato dalla formazione psicologica, che è l'ultima, (ed è la massima esplicazione della formazione naturale) per esso, così desunto, riesce più evidente il concetto della legge universa della *formazione naturale*. (Vol. VII, pag. 79).

10. Obbiezioni alla teoria dell'Indistinto. — All'obbiezione che è stata mossa, che il distinto e l'indistinto sono funzioni del solo pensiero, e non dati per sè obbiettivi, l'Ardigò risponde dimostrando che sono invece dati obbiettivi che il pensiero trova tanto nella natura esterna quanto in se stesso. La nube da cui scende la stelluccia di neve è un indistinto rispetto a questa, anche se non è da me osservata; ed esso sta unicamente in quanto non ancora è avvenuto un dato differenziamento, e solo in relazione a questo, il quale poi si opera naturalmente anche senza la mia analisi; l'analisi non fa che constatarlo. Indistinto e distinto non sono dunque soltanto termini del pensiero, ma anche della realtà, quanto sono termini di questa la *molteplicità* da cui essa risulta, e l'unità in cui il molteplice può raccogliersi. Sono termini soggettivi e oggettivi; ma è poi da avvertire che questa distinzione non è definitiva, presupponendosi una realtà unica fondamentale, che sotto i detti due aspetti si presenta. Quando si abbia l'apprensione mentale della catena delle montagne esistente nel mondo esterno, non si tratta più di un dato solo e del medesimo. I fatti, o i dati reali, o le formazioni naturali allora sono due; e cioè il fatto, o dato, o formazione, che si ha al di fuori della mente, e il fatto, o dato, o formazione, che si ha nell'interiorità della mente. L'uno e l'altro sono *oggettivi del pari*; potendo il soggetto considerarli nella entità loro speciale quale s'incontra, là all'esterno, qui nel mondo della coscienza. Troveremo bensì la soggettività in questo riguardo onde la mente considera i due

atti, ma non nei fatti medesimi: non nel fatto esterno e nemmeno in quello interno, poichè l'essere interno non toglie ad un fatto che sia un fatto della natura che è la stessa sempre, e come materialità, e come psichicità. (Vol. VIII, pag. 187).

È poi un dato soggettivo anche l'idea, come un trovato qualunque nel quale m'imbatta, che io posso poi soggettivamente, ossia riflettendovi sopra, distintamente considerare; come posso considerare soggettivamente il fatto della catena delle montagne esistenti nella natura esteriore. E, come la considerazione soggettiva di questa catena non le toglie di essere oggettiva, così la considerazione soggettiva del fatto naturale di un'idea non fa sì che l'idea cessi di essere un oggetto. Soggettiva là e qui è solo la considerazione rivoltavi, rimanendo quali sono in sè, ovvero oggettive, là la catena delle montagne, e qui l'idea. (Vol. cit., pag. 191).

Dicendo infine *soggettiva* la considerazione rivoltavi, si vuol dire che essa è d'un individuo, il quale concepisce se stesso come soggetto dei propri atti; nè con ciò si pregiudica punto la considerazione relativa all'individualità e al soggetto; in altri termini, non si vuol dire che questa soggettività debba intendersi come assoluta. (Circa altre obbiezioni vedi Vol. cit. pag. 175-199).

11. Noumeno, Inconoscibile, Indistinto. — La trascendenza dei sensibili. (Vedi nota 6). — Con la dottrina dell'*indistinto* rimane ininterrotta la serie delle formazioni naturali, che, pur distinguendosi in base al rapporto del distinto all'indistinto infinitamente, non cessano tuttavia di costituire, nella loro continuità, l'identica natura. L'indistinto è un limite a cui giungiamo nell'analisi, ma non è un limite assoluto, come il *noumeno*, come la *cosa in sè* di E. Kant. Di questo noumeno riproduce la funzione logica come concetto-limite, ma non è, com'esso, una entità ontologica.

Il ritenere che al di là del sensibile esista una sfera affatto diversa, dell'intelligibile, dove consisterebbe l'essenza ultima, metafisica, del reale, è affatto illusorio. Questa supposta *cosa in sè* è in ultimo una nostra rappresentazione, costituita pur essa di sensazioni, le quali non possono non essere relative. Dicendo « cosa in sè », si dice *Me*; e se l'apparente è il solo conoscibile, sarà pur esso un reale in sè, il reale del suo apparire. Il contrapporre l'apparire all'essere è contraditorio. Ciò che alla rappresentazione mentale di un oggetto si contrappone nell'oggetto stesso, è poi sempre (questo suo contrapposto) un atto cosciente, cosicchè la relatività non è in ultimo fra cosa e pensiero della cosa, ma è fra atto cosciente e atto cosciente.

Un rapporto esiste necessariamente tra il Pensiero e la Cosa che lo occasiona, come ogni effetto ha un rapporto colla sua causa; ma il Pensiero non rappresenta se non se stesso: a quel modo che se, battendo fortemente con un martello un pezzo di ferro, questo si riscaldasse, tale riscaldamento avrebbe bensì un rapporto coll'azione del martello che l'ha prodotto, ma in sè non sarebbe nè il martello nè la sua caduta sul ferro. (Vol. VI, pag. 357).

La cosa non è per questo, in sè, un inconoscibile. Secondo lo Spencer questo *Inconoscibile* risulta dal fatto logico per cui un dato qualsiasi si subordina, progressivamente, a un genere superiore, in ciò consistendo l'atto del conoscere. L'Inconoscibile starebbe a capo della serie delle generalità subordinanti. Ora ciò è falso, perchè la cognizione pura e semplice, anche scientifica, è il fatto puro e semplice della coscienza, e ha un valore assoluto, indipendentemente dal suo riferimento ad altro; il quale riferimento nulla aggiunge al valore assoluto suddetto. — In secondo luogo ciò che non ancora è un dato di conoscenza, non per questo può dirsi assolutamente inconoscibile, ma è soltanto un ignoto, come per es. la vegeta-

zione dei tropici. E questo ignoto è pur esso una formazione soggettiva, non un noumeno, per il principio stesso kantiano che « l'intelligenza non ricava le sue leggi dalla natura, ma le prescrive essa stessa a questa ». E se questo ignoto è per es. l'estremo limite della serie delle cause, è analogo a tutti gli altri Ignoti, vale a dire ch'è un pensiero costituito di un genere non ancora accompagnato da quei particolari che si avrebbero qualora ad esso si potessero applicare i mezzi conoscitivi di cui già disponiamo. — In terzo luogo è assurdo che l'Inconoscibile si assuma come il fondamento logico della cognizione, mentre è chiaro che un ignoto a cui si arrivò, non pregiudica come un Inconoscibile da cui si parta. Nè potrebbe, questo Inconoscibile, assumersi come pensato da una mente diversa da quella dell'uomo, senza cedere al pregiudizio che si dia il pensiero all'infuori dell'organizzazione speciale dell'animale e dell'uomo. Nè vale infine assumerlo come la Causa prima, l'Assoluto *a priori*, il Sopranaturale, e ciò per le ragioni che stanno contro queste concezioni metafisiche.

L'Inconoscibile non è dunque un dato logico. Esso piuttosto si traduce in un rapporto, e precisamente nella trascendenza reciproca dei diversi atti coscienti fra loro, come ad es. di un colore con un suono, non potendo l'uno offrire in se stesso la conoscenza dell'altro. Il suono per es. d'una campana non è, come tale, in essa. E se me ne servo per rappresentarmela, so che il suono non mi dice ciò che è in essa, ma solo mi avverte di un' altra cosa che nella campana gli corrisponde. Mi avverte, dico, di un'altra cosa, e cioè delle vibrazioni che allora vi si producono. Ma poi, in fine, ciò che io intendo per queste vibrazioni è ancora un concetto che mi sono formato mediante altri atti coscienti che in me avvennero in seguito a stimolazioni altrimenti provate; e quindi non è un *quid* che sia inconoscibile. (Vol. VIII, pag. 419).

Analogamente la luminosità come tale, e la materia cere-

brale oppostale, sono due entità che si trascendono vicendevolmente, che non possono l'una esser l'altra, e quindi essere l'una rappresentatrice dell'altra. Tra loro corre, in questo senso *positivo*, il rapporto dell'inconoscibilità; e in nient'altro consiste l'Inconoscibile. (Vol. cit., pag. 57). — (Cfr. circa la *cosa in sè* e la *Relatività della conoscenza*, il mio *Simbolismo* s. c. Parte II, cap. II: e circa il concetto di *semplice*, e *assoluto*, *La Crisi* ecc. Cap. III, e *Il Simbolismo*, Parte IV, cap. I).

12. LA CONTINUITÀ UNIVERSALE. — Il sistema solare è la parte di un tutto, che è compreso in una totalità più vasta, la quale è alla sua volta un tutto che è parte di una totalità maggiore, all'infinito. Questo concetto vale universalmente. Nulla è tanto una parte, che non sia nello stesso tempo un tutto verso le parti contenute. E nulla è tanto un tutto, che che non sia nello stesso tempo la parte di un tutto maggiore.

La continuità e la solidarietà fra le esistenze nell'universo è tale, che un singolo qualunque, e come sostanza e come azione, è determinato in tutto e per tutto, nell'essere proprio, dal suo rapporto con tutto il resto. La continuità è universale. Sono continue, solidali fra loro, le parti del cervello, e questa continuità è provata dal Pensiero, che consegue alla funzione fisiologica, essendo gli elementi del Pensiero continui fra loro, come le parti della totalità distinta del cervello. La continuità del Pensiero rispecchia quella del macrocosmo, dalla quale dipende come da quella anatomica e fisiologica degli organi. (Vol. VI, pag. 107 e seg.). — (Circa la *continuità dinamica naturale* cfr. le due opere, sopra citate, *La Crisi*, e *Il Simbolismo*).

SEZIONE II. *C.*

13. La legge universale della « formazione naturale ». — La continuità dei distinti nell'ordine della estensione, ossia della materia, vale a dire dei corpi, e nell'ordine del tempo, ossia della forza, vale a dire dei fenomeni, informa il concetto moderno, fondamentale, della natura. Alla molteplicità dei distinti sottostà la unità dell'indistinto. Si ha così la continuità nell'unità; e questa unità è coincidenza dello spazio e del tempo; è unità e in pari tempo varietà infinita. E ogni cosa o fatto corrisponde a questa concezione, in quanto è cosa o fatto naturale, rispondente quindi alla legge universale della *formazione naturale.* Non v'è ordine di realtà, fisica, biologica, psicologica, in cui la detta legge non si verifichi. Sempre v'è continuità dei distinti nell'unità dell'indistinto; sempre convergono le due linee dello spazio e del tempo, costituendo la varietà universale. Un libro che narri la storia della invenzione di una macchina è analogo a quello che esponga la evoluzione formativa di una specie naturale. (Vol. IV, pag. 241 e seg.). Il disegno di una macchina non è il prodotto di un *fiat,* ma è l'esito faticoso e lento di una serie di operazioni successive, come la formazione di una pianta.

Il fatto di una formazione mentale è analogo a quello di ogni altra formazione naturale. Come ognuna di queste (poniamo nel campo della vegetazione o della vita animale) ha origine in una data epoca della esistenza della terra e in una data parte di essa, e vi perdura per un dato periodo di tempo, essendovi poi seguita dalle formazioni superiori successive, così un'idea ha origine in una data epoca dell'esistenza dell'umanità, e in una parte di essa, essendovi poi seguita dalle idee di formazione più tardiva; e in questo suo moto evolutivo essa subisce l'azione convergente di elementi coesistenti e suc-

cessivi, mentre le sue forme successive sono i distinti dell'indistinto sottostante. Questa azione onde l'idea si trasforma è, sotto un certo rispetto, accidentale, come quella che subisce una pianta, un animale, un corpo qualsiasi; e le modificazioni che ne risultano si succedono ritmicamente. Le sue specificazioni dipendono dalle varietà dei ritmi onde l' indistinto, o il medesimo, diventa i distinti, o i diversi.

A questo concorso di cause accidentali si deve il modificarsi che è proprio d'un'idea anche se essa si presenta come un *piano mentale*. Infatti il piano mentale è un *meccanismo* o *apparato psicologico* riuscito per aggiunte e modificazioni *casuali* successive, indipendenti da un proposito consapevole del soggetto pensante, e occasionato dalle azioni e reazioni accidentalmente verificatesi tra esso soggetto e le cose atte a impressionarlo, — come *la specie della gallina* è un *meccanismo* o *apparato fisiologico* riuscito per aggiunte e modificazioni casuali occasionate dalle azioni e reazioni dell'ambiente in cui si è formato. L'apparato psicologico del piano mentale serve alla produzione di un'opera a sua immagine e somiglianza, come l'apparato fisiologico della specie della gallina serve alla produzione di un individuo nuovo della specie medesima. Il fatto è paragonabile a uno strumento che l'arte della natura (cioè del complesso delle cause che esistono in essa), ha preparato, nel primo caso entro la psiche dell'uomo, nel secondo caso entro la vita della gallina, per produrre l'opera relativa. (Vol. IV, pag. 244).

L'archetipo è escluso in ogni caso, sia che si tratti di formazioni mentali, sia che si tratti della natura propriamente detta. (Cfr. il soliloquio del Plejosauro, a pag. 252-3 del Vol. II). I finalisti attribuendo la consonanza tra dati precedenti e un loro ultimo successivo ad un pensiero o a una volontà superiori, operanti arbitrariamente, — mentre la conseguenza stessa risulta inevitabilmente dalla stessa natura dei medesimi distinti

successivi e dalla relazione loro con la universalità di tutti gli altri insieme esistenti — attribuendola insomma a qualche cosa d'iperfisico, che sia al di fuori degli stessi distinti in cui si verifica l'ordine, negano: 1.° la solidarietà delle cose fra loro; 2.° la naturalità del processo evolutivo in ciascuna serie di esseri.

Il finalismo è stato suggerito dal fatto del pensiero dell'uomo, atto a predisporre una operazione; ma si cadde nell'illusione sopra notata, per cui si credette che il pensiero sia un primo, anzichè considerare pur esso come un effettuato, cioè una specificazione di un indistinto precedente, e determinato naturalmente. E il finalismo implica in questo modo la provvidenza, che la scoperta progressiva delle cause naturali dei fatti fece indietreggiare sempre più, fino oltre quello che fu detto il *principio di tutti i principî*. (Vol. II, pag. 266-267; Cfr. anche Vol. IV, pag. 234-236).

L'ordine che esiste nella natura non si spiega per il principio teleologico metafisico, ma per la stessa legge della formazione naturale, e più precisamente per le due leggi dell'indistinto e del ritmo. La legge dell'indistinto ci spiega come, qualunque accidentalità si verifichi nel singolo, questo si trovi sempre subordinato in un ordine unico universale (che però è del pari accidentale, come uno fra un numero infinito di ordini universali possibili). La legge del ritmo ci spiega come ogni formazione naturale debba sempre essere un ordine, malgrado le accidentalità proprie di ogni ordine dato, che è sempre l'effettuazione di uno fra infiniti altri possibili. Per lo specificarsi della natura in ritmi varii, si hanno le varie formazioni naturali, anche le più disparate; si hanno le formazioni psichiche come quelle fisiche. Le sensazioni impropriamente dette elementari devono la proprietà di distinguersi (essendo esse un indistinto, per la varietà delle disposizioni e dell'essere loro; Vol. VIII, pag. 197-198) — sia nelle gradazioni dello

stesso senso, sia nelle specie relative ai varî sensi, — al ritmo diverso, secondo il quale si producono e si connettono i loro minimi componenti. Così per es. la sensazione del rosso si diversifica da quelle delle altre gradazioni di colore, perchè i minimi delle impressioni ottiche nel rosso si seguono con un ritmo di distanze di tempo diverso da quelli coi quali si seguono i minimi medesimi nelle sensazioni degli altri colori. (Vol. V, pag. 247). Con la legge stessa si spiegano le *nozioni universali*, o *categorie*, e si spiegano, com'è detto più oltre, altri fenomeni psichici e sociali.

Insomma per la legge del ritmo — che integra come elemento essenziale la concezione di formazione naturale — si spiegano del pari l'ordine e la varietà naturali. In una macchina molto complicata in attività, movendosi tutte le parti ciascuna variamente, chiamo *ritmo* il funzionamento generale, costante, della macchina. E così chiamo ritmo il funzionamento biologico di un animale, e il suo modo solito di agire secondo i suoi istinti; e il modo solito di comportarsi di una persona, e l'andamento normale di una società; e così via. Allo stesso modo chiamo ritmo la costanza dei movimenti armonici dei varî corpi costituenti il sistema solare. Quindi una data forma speciale, statica o dinamica, si può chiamare un dato ritmo, in quanto è quella forma e non un'altra, e può imitarsi e ripetersi in più esseri o in più atti infinitamente, come tipo ritratto in tutti ugualmente. Ma la forma stessa ha un'altra ragione di essere chiamata ritmo. E cioè questa, che, essere una cosa invece che un'altra, in ultima analisi, è un certo *numero* (onde il *numerus* dei latini collo stesso significato del ῥυθμός dei greci) ed un certo modo ed ordine di momenti successivi; e ciò nel pensiero come nella natura in generale. (Vol. VII, pag. 133-134; *nota*). — (Cfr. circa il *Caso e la Necessità* il vol. *La Crisi* ecc. Cap. XIV: intorno al *finalismo*, *Il simbolismo* ecc. Parte III, Cap. II, e

l'altro mio vol. « *Il dominio dello spirito, ossia il problema della personalità e il diritto dell'orgoglio* ». (Torino, Bocca, 1902), P. II, Cap. II).

SEZIONE III. *A*.

14. Unità e varietà psichica. — Non esiste epifenomeno, ma assoluta unità e continuità di formazione e di azione somatico-psichica. La vita è nello stesso tempo funzione somatica e psichica: non è, quest'ultima, un *soprapiù*. Solo per astrazione la funzione psichica vi si distingue; e solo per astrazione si distinguono in questa il Sentire, il Conoscere, il Pensare, il Volere. Il lavoro fisiologico e quello cogitativo sono tutt'uno colla vitalità; e le suddette quattro forme del lavoro cogitativo sono, in questo, tutt'uno; sono, nella funzione psichica, tutt'uno come Nervosismo, Respirazione, Circolazione, Assimilazione sono sempre, tutti, nella funzione fisiologica. (Vol. IX, pag. 308, 314).

L'unità e la varietà coesistono nel mondo psicologico come in quello fisico. Uno stesso atto cosciente può, producendosi e riproducendosi, avere il carattere o della coesistenza (la cosa) o della successione (l'azione della cosa), e ciò non per la natura del suo contenuto, ma unicamente per la contemporaneità o la successività dell'eccitazione. E col variare di questa varia sempre il ritmo psichico, analogamente al ritmo delle pulsazioni cardiache.

Muta il ritmo cardiaco, quale può essere tracciato da un pulsometro, da individuo a individuo e nello stesso individuo, pur essendo sempre il ritmo proprio della specie umana; ma muta per il concorrervi dei moti molteplici e disparati da cui risulta, che sono disformi e incostanti sia nella proporzione sia nella intensità. Analogamente il ritmo psichico è la ri-

sultante stabile del numero infinito dei diversi persistenti psichici, individuali e sociali, che dipendono da persistenze materiali, dipendenti poi in ultimo dalle cause universali costanti e ritmiche della natura. Le persistenti materiali suddette, nell'individuo, sono lo sviluppo e la morfologia cerebrale e degli organi dipendenti: sono, nella società, tutti quanti i prodotti esterni e comuni dell'operosità umana. (Vol. III, pag. 62).

Muta la psiche per il mutare delle sensazioni e del loro combinarsi, pur mantenendosi il ritmo specifico della psiche d'ognuno. E muta poi sempre per sè una qualsiasi rappresentazione. Una data rappresentazione, per sè, non persiste mai identica a se stessa in due istanti successivi, ma si altera a ogni istante, come l'attività fisiologica alla quale corrisponde, e che, perdurando, oscilla continuamente, al modo che oscilla la fiamma sopra un legno che brucia. Ciò ripetasi di ogni emergenza cosciente, oggettiva o soggettiva, logica od estetica. L'identità di un dato psichico principalmente è un' illusione. (Vol. V, pag. 126 e seg.). Così è sempre diversa da l'una all'altra volta l'idea che si associa, e che sembra identica. Anzi moltissime volte l'associazione verificatasi è solo di parti di rappresentazioni avute innanzi; in modo da risultare così un tutto cosciente nuovo e costituito da detriti, per così esprimerci, di pensieri vecchi, come quelle costruzioni che si innalzano adoperando frantumi di edifizi vecchi; e ciò perchè le così dette rappresentazioni sono totalità complesse, costituite di molti elementi sensazionali, che si possono riprodurre associativamente, anche separati dal complesso della rappresentazione alla quale appartengono (Vol. cit. pag. 128); e perchè d'altra parte esse sono analoghe alle oscillazioni continue cerebrali a cui sono dovute. Le ideazioni che si ripetono nella mente, e che si credono identiche, sono tanto identiche quanto le foglie di una quercia, simili tutte fra loro, non mai affatto uguali. Echeggiano poi sempre intorno a una

rappresentazione inevitabilmente anche diversissimi accompagnamenti psichici, che cagionano un atteggiamento speciale della rappresentazione che sorge in mezzo ad essi. Se infine si considera che il cervello è un organo di una complessità grandissima, e si pensa alle correlazioni incessanti e molteplici di esso con le diverse parti del corpo, e al variare continuo dei contatti di questo con le cose innumerevoli esterne, si comprenderà facilmente come non possa non essere oltremodo vario il tenore dell'attività psicologica.

15. Complessità del fatto psichico. — L'elemento della coscienza non è un elemento assoluto; ma è un composto di unità più piccole che lo costituiscono. Nell'astronomia l'elemento è il *Corpo celeste*, che è una massa anche grandissima di materiali riuniti a comporlo; nella Geologia l'elemento è la *Roccia*, anch'essa una massa notevole di minerali; nella Mineralogia l'elemento è il *Corpo inorganico*, risultante dall'unione di un numero grandissimo di molecole; nella Biologia l'elemento è la *Cellula*, che è un sistema di parti; nella Fisica l'elemento è la *Molecola*, sistema di atomi; nella Chimica è l'*Atomo*, sistema di monadi materiali; e via discorrendo. Nella Psicologia l'elemento è la *sensazione minima*, ma questo minimo non è assoluto. (Vol. VII, pag. 34 e seg.).

Nel fatto cosciente non si ha, in ultima analisi, se non una *ripetizione ritmica* di momenti psichici, dei quali quel fatto è la somma; e l'*intensità* della coscienza del fatto medesimo è proporzionale alla quantità di movimento sviluppantesi nella detta ripetizione. (Vol. cit. pag. 100 e seg.).

SEZIONE III. *B.*

16. (§ 1). La sensazione come quantità. — La complessità, rilevata nella nota precedente, di ogni dato psichico, e

quindi della stessa sensazione, devesi ritenere come reale (essendo sempre illusoria l'unità o la semplicità) anche se non è possibile discernere ulteriormente gli elementi del composto. L'unità che io posso pensare è quella dell'atto psichico verificatosi nella coscienza. Se in questo mi è dato distinguere degli atti che si possano dare separatamente, riporto l'unità elementare a questi; se no, no. L'unità della sensazione della mano intera, io la scindo mentalmente in tante unità quante sono le dita, perchè ho sperimentato già separatamente ciascun dito, e la sensazione di ognuno è stata un atto psichico a sè. Ciò non posso fare colla sensazione del dolore di ventre, perchè, se ho l'unità della sensazione totale, non ho però avuto il mezzo di sperimentare separatamente le sensazioni delle singole parti dell'intestino. (Vol. IX, pag. 203).

17. (§ 1). Il fatto psichico e la sensazione. — La sensazione è la forma elementare unica del fatto psichico, come prova l'analisi di tutti i fatti coscienti. Come in una nota musicale si rilevano l'altezza, il timbro, l'intensità, senza che per questo s' intenda che in essa si abbiano tre fatti separati, (anzichè l'unico medesimo ravvisabile sotto i tre detti aspetti) così nel fatto unico medesimo di una data sensazione si trovano insieme ciò che si intende come *conoscenza*, e ciò che si intende come *sentimento;* anzi talvolta anche ciò che si intende come *volontà*. È conoscenza la sensazione in quanto è la coscienza di se stessa; è sentimento, in quanto è in pari tempo piacevole o dolorosa; è volontà, in quanto ci sembra causa determinatrice di un atto consecutivo. (Vol. IX, pag. 162-163).

Essendo la sensazione quella *rappresentazione* di essa, per la quale diciamo di conoscerla, è anche la ragione di ogni certezza, essendo assurdo che si dica che non è ciò di cui siamo consapevoli. Ma la sensazione si può ritenere siccome

la rappresentazione di una data cosa, e cioè di quella che sia stata la causa esterna della sua produzione. E qui l'errore è possibile in due modi: 1.° se si ritiene che la cosa in discorso sia in se stessa precisamente quale apparisce la sensazione cagionatane, mentre in realtà tra la cosa e la sensazione non può darsi se non una corrispondenza di relatività; 2.° se si ritiene che una data sensazione si riferisca così ad una cosa, mentre in realtà si riferisce ad un'altra diversa. — Ma sta comunque il fatto che una sensazione *per sè* è sempre un dato di conoscenza, senza che debba intervenire a illuminarla, dello *splendore della verità*, una idealità del tutto distinta e diversa dai dati del senso.

La dottrina onde si contrappone il senso all'intelletto nasce dall'illusione per cui l'oggetto (materia) apparisce l'opposto del pensiero, ond'è necessario che questo lo rivesta della sua luce ideale (Vol. I, pag. 248-239); ma se l'esteso è una mentalità, non c'è più bisogno di fare dell'intelletto qualche cosa di contrapposto al senso. Tutto il problema del senso e dell'intelletto si riduce quindi all'altro del soggetto e dell'oggetto, dell'autosintesi e dell'eterosintesi.

Non si vuol dire, con questo, che per *intelletto* debba intendersi senz'altro la sensazione pura, singola: così quando si dice l'elementare e il primitivo non si deve intendere il complesso e il derivato. Intendere è congruenza di coordinati. Senza di questa si ha il rappresentare e l'affermare, ma non l'intendere. Come, in quanto è, la rappresentazione si afferma, così, in quanto i suoi elementi si appoggiano reciprocamente, si richiamano, e sono fra loro congruenti (la qualità colla sua sostanza, il fatto con la sua causa, la parte con le altre, e così via) — essa si *intende*. E tanto meglio si intende quanto più il dato di *intuitivo* si fa *discorsivo*. (Vol. IX; pag. 271). Questa coordinazione e subordinazione non trascende tuttavia l'esperienza, ma si risolve sempre nel ritmo dei sensibili.

La sensazione è il correlativo della realtà universale, come nel barometro l'altezza alla quale si trova la colonna del mercurio; ed è un correlativo speciale, quello precisamente di un risentimento cosciente, che è quanto dire di una affermazione di sè, ovvero di una conoscenza. E la conoscenza non è che questo: sì che non si dà conoscenza fuori del fatto della sensazione, come non si dà movimento fuori del fatto dello spostarsi della sostanza materiale. Specializzandosi poi le sensazioni e le forme emergenti dalle combinazioni loro, si hanno cognizioni speciali, che si accampano in quella generica o indistinta. (Vol. IX, pag. 423 e seg.).

18. (§ 2). Il soggetto. — Per il ritmo dei sensibili si spiega pertanto ogni accadere psichico, indipendentemente dalla *facoltà* dell'*intelletto*, e dalla supposizione d'un'anima sostanziale, la quale supposizione renderebbe impossibile lo spiegare il fatto psichico (Cfr. nota 7); vale il dato del senso, nel suo dinamismo, per se stesso, all'infuori della supposizione d'un soggetto metafisico.

Quello che si dice il *soggetto* non è nè la sostanza inestesa dei metafisici, nè il *quid* indeterminato, informatore della sensazione, dei criticisti; ma è semplicemente l'Autosintesi, cioè la mera associazione in un gruppo più o meno stabile delle sensazioni interne memorativamente ritornanti (Vol. IX, pag. 50-51). Non esiste un soggetto più o meno determinatamente inteso, al quale attribuire, come sua operazione e sua appartenenza, l'atto cosciente; non si può accettare il supposto idealistico della inerenza in esso delle psichicità, come suoi modi. Un atto cosciente non è il modo di un soggetto, ma è in sè e per sè, come la goccia della pioggia, che scende per suo conto attraverso l'aria, come il lampo che, per suo conto, subito s'accende e svanisce. Attesta, come effetto, la sua causa, come il fatto di una data goccia di pioggia attesta l'incon-

trarsi casuale delle molecole del vapore acqueo che, raffreddandosi, si stringono insieme in una massa liquida isolata; così il fatto di un dato lampo attesta il vibrare accidentale avvenuto dell'etere per una certa scossa accidentalmente prodottavi da un corpo elettrizzato. (Vol. IX, pag. 52). Non si tratta dunque di un soggetto che proietti nella coscienza, d'un tratto, la rappresentazione già virtualmente intera nella sua facoltà misteriosa, al modo che essendo già disposte nell'interno della lanterna magica certe figure, queste da essa sono proiettate tali e quali in tutti insieme i loro tratti sopra una parete, e come ritenevasi un tempo e si ritiene ancora dagli idealisti della vecchia speculazione. Si tratta invece di azioni intrinseche, alle quali rispondono simultaneamente altrettanti effetti intrinseci da esse diversi, come quando nell'interno di una massicella di cera esposta al sole si produce la sua liquefazione, la quale è l'effetto dell'azione dei raggi solari, che sono altra cosa affatto dalla liquefazione prodotta. (Vol. cit., pag. 55).

Il fatto della coscienza sta per se stesso, e indipendentemente dal suo riferimento, come l'atomo materiale sta indipendentemente dal corpo nel quale si trova. Non dall'esistenza del corpo dipende l'esistenza dell'atomo contenuto, ma dall'esistenza di questo quella del corpo, che risulta dalla somma degli atomi componenti. (Vol. cit. pag. 59). — (Cfr. circa *la sensazione* e *il fatto psichico*, *La Crisi*, cap. XII; circa la *sostanzialità dell'anima*, *Il simbolismo*, P. III, cap. 2).

19. (§ 3). Il distinto dell'idea e la sensazione. — Verso il distinto dell'idea (che diverrà poi un indistinto verso i prodotti suoi speciali) un complesso di sensazioni, onde esso emerge, è un indistinto; in primo luogo, in quanto nell'idea si presenta segregato dal resto un ritmo che si contiene nella sensazione prodottasi separatamente; in secondo luogo, in

quanto nell'idea stessa si presenta lo stesso ritmo, non quale si rannicchiava nella sensazione singola, ma quale si compose in un ritmo solo dei diversi propri delle sensazioni diverse. (Vol. VIII, pag. 196-197).

20. (§ 3). Le idee « a priori ». — Come la storia naturale degli organi corporei fa conoscere che essi si vanno sviluppando cogli anni, e non *identicamente* in tutti, ma solo *analogamente*, non altrimenti corregge vecchi pregiudizi la storia naturale delle idee, che si possono ben chiamare gli organi della psiche. Una generalità della mente — così insegna la detta storia — non inchiude realmente se non i particolari effettivamente associati in essa. L'idea della vegetazione, della corporeità, della sostanza, della causa, della fatica, dello spazio, dei numeri e via dicendo, variano da individuo a individuo, e nella storia della cultura, per varii rispetti. (Vol. V, pag. 173 e seg.). Questa relatività è in evidente contrasto con la teoria che ammette che esistano idee *a priori*, verificandosi per tutte le idee, anche le più generali, come le categorie, la medesima legge della varietà.

Si dice che il positivista si serve delle idee esistenti nella sua mente prima della osservazione di quei fatti a cui egli le applica, e che quindi esse sussistono come indipendenti da questi fatti, cioè *a priori*. L'argomentazione è insostenibile. Il positivista si vale di quelle idee, come strumenti di cui dispone, senza presentarle come *a priori* o a *posteriori;* se ne vale come il fisico che scopre, poniamo, una legge dell'elettricità, e se ne serve a spiegare la naturalità di un dato fatto, indipendentemente dall'origine naturale o eventualmente sopranaturale della legge medesima. L'origine di questa egli si riserva di spiegarla poi. Così fa il positivista, il quale però applicando poi a queste medesime *idealità strumentali* i medesimi criterî di ricerca che si applicano ad altre idealità, trova

che n'è identica la legge di formazione, e che il processo di quest'ultima sfuggiva perchè avvenuta nei primordi della esistenza psichica individuale. (Vol. V, pag. 7 e seg.). — (Circa l'*idea* cfr. *La Crisi*, cap. VI e *passim*).

21. (§ 3). L'IDEA DI SPAZIO. — I corpi o le sostanze del mondo esterno distribuiti in questo nello stesso ordine secondo il quale sono sentiti gli organi, onde li percepiamo; ossia la proiezione nello stesso mondo esterno, non solo dei sensibili relativi, ma anche dell'ordine, secondo il quale li sentiamo (la quale proiezione avviene per la medesima legge di oggettivazione della sensazione esterna): ecco il fondamento della idea di spazio, che si integra poi di molti altri elementi, pure di indole del tutto sensitiva. (Vol. V, pag. 260). Le sensazioni visive, tattili, muscolari concorrono insieme a dare questa idea, che non richiede affatto, per essere spiegata, il concorso della facoltà dell'intelletto o del soprasensibile. Non regge contro questa concezione empirica l'argomento della infinità dello spazio, chè questa infinità non s'intuisce veramente. Non regge in secondo luogo l'argomento socratico-platonico della presenza intiera dell'idea dello spazio, con tutte le proprietà e le determinazioni possibili di esso, già al primo principio della vita cogitativa; mentre invece l'idea medesima si va formando a poco a poco, nella mente, col progresso della esperienza e del lavoro di associazione, di distinzione, di costruzione logica. L'idea di spazio del bambino non è ancora quella dell'adulto. Le determinazioni di questa idea, conosciute dal matematico, non si trovano nella cognizione comune. Lo spazio del matematico si arricchisce, esso stesso, di ragioni sempre nuove, all'infinito, in forza del progresso della scienza. (Vol. V, pag. 297-8). Non regge infine l'argomento del cosidetto *concetto puro* dello spazio dei matematici, che, per esso, prescindono dai dati sensibili, o tattili, o visivi,

od altri della sua rappresentazione. Il matematico, dopo tutto, non può rappresentarsi lo spazio senza la forma sensibile, nella quale soltanto gli può ricorrere alla mente; sia pure, che il sensibile ricorrente sia astrattissimo, vale a dire il massimo assommarsi e confondersi delle sensazioni diverse, colle quali indifferentemente è possibile la rappresentazione medesima. Non lo può perchè le proprietà matematiche dello spazio non sono altro che possibilità sperimentali. Ma egli, rappresentandosi così lo spazio, dice poi a se stesso inconsciamente, che non considera il sensibile determinato o generico, nel quale è dato, ma il rapporto solamente, che è comune alle rappresentazioni spaziali moltissime, svariatissime, diversissime. — Così il banchiere non può rappresentarsi il valore pecuniario senza immaginarlo o un disco coniato di rame o d'argento o d'oro, o un foglio di carta scritta o stampata, o un immobile o mobile qualunque realizzabile, o altro fatto corrispondente. E solo può prescindere da queste forme speciali dicendo a se stesso inconsciamente, intanto che pure inconsciamente le pensa, di considerare nelle sue diverse rappresentazioni suddette il rapporto comune ad esse, che, cioè, possano servire indifferentemente sia per acquistare un oggetto, sia per fare il pagamento di un debito, sia per ricevere il corrispettivo di un credito. (Vol. cit., pag. 299-300).

22. (§ 3). La coesione psichica. — Per la coesione psichica, onde si attengono fra loro gli elementi componenti nelle diverse totalità di combinazione, ossia nelle diverse formazioni psichiche, si verifica, nel pensiero, la legge universale delle combinazioni naturali, e, in modo speciale, delle combinazioni chimiche; vale a dire che la coesione è in ragione inversa della complessità. S'incomincia dalla coesione *massima* dei componenti della formazione elementare, eccedente qualunque sforzo a distruggerla; si viene alla coesione *media*, che

può essere distrutta tanto o quanto da uno sforzo maggiore o minore diretto dalla volontà; si arriva alla coesione *minima*, che può venir meno per semplici accidentalità spontanee. — Le gradazioni della coesione delle formazioni psicologiche sono analoghe affatto a quelle delle *sinergie fisiologiche;* anzi non sono se non *un caso speciale* di esse. (Vol. VII, pag. 41-2).

23. (§ 3). La parola. — Ogni formazione distinta della mente, che interessi (Vol. V, pag. 181-182), è contrassegnata da una parola, il cui pensiero, comunque ridestato, serve al richiamo della formazione stessa. Si contrassegnano con una parola le rappresentazioni percettive e immaginarie, e le idee generali. E come l'idea generale è la virtualità delle sottoposte e delle particolari, così la parola è dunque la virtualità dell'idea corrispondente, in quanto è atta a richiamarne il concepimento per associazione.

La parola, oltrechè essere uno strumento che facilita il richiamo delle idee, serve poi anche a fissarle più distintamente, rivestendole quasi di un contrassegno che le differenzia vivamente, e le isola spiccatamente dalle altre formazioni somiglianti, e anche le fossilizza (se così possiamo esprimerci) per mezzo della scrittura, che le rivela ai lontani, per qualunque estensione di spazio, e per qualunque lontananza di tempo. (Vol. V, pag. 357 e seg.).

La parola rende possibile il lavoro scientifico, abbreviandolo. Come gli uomini oggi nascendo si educano subito e agiscono secondo la civiltà che trovano, perchè le idealità civili, formatesi nella psiche degli uomini precedenti, sono fissate in segni, mediante i quali quelli di oggi se ne informano immediatamente, e che non sono poi altro se non i prodotti materiali stessi della civiltà (città, strade, campi coltivati, industrie, templi, case, teatri, scuole, monumenti, ordinamenti politici e amministrativi, codici, eserciti, tribunali,

carceri, stampa, ecc. ecc.) così essi s'informano subito della scienza, ottenuta fino al loro tempo, in quanto è fissata in segni atti a trasmetterla. Questo lavoro abbreviato, nella trasmissione della scienza, per mezzo della parola, ond'è possibile un ulteriore progresso di questa, è simile a quello d'ogni arte o mestiere; e questa legge infine non è che un caso particolare di una legge universale delle formazioni naturali. Anche il lavoro della natura, dopo che ha finito di preparare i materiali di uno stadio di formazione, si concentra poi e si svolge nell'operare la formazione soprastante, commettendo insieme i materiali approntati prima. (Vol. V, pag. 374 e seg.).

La parola aiuta anche il lavoro cogitativo. Il pensiero nasce prima in modo embrionale nella mente, e si completa con tutte le sue forme e con tutta la sua vivezza solo dopo che fu aiutato dalla parola emessa; ed è erroneo credere che al pensiero già compiuto spetti di dare l'impulso all'organo vocale, onde si rappresenta esternamente; è erroneo credere che la formazione mentale non sia progressiva, e non si svolga anche mediante le successive operazioni della sua enunciazione parlata. (Vol. VII, pag. 111. Cfr. anche Vol. IX, pag. 220 e seg.).

24. (§ 3). Il valore gnoseologico del principio della confluenza mentale. — Per il principio della *confluenza mentale* il conoscere è una *funzione biologica*; e per esso adunque si escludono dalla Gnostica varî pregiudizi, quali i seguenti: 1.° l'*enadismo* delle idee, « il quale non è che lo stesso pregiudizio volgare comune, pel quale si ritiene che le idee si presentino, si intrattengano, si incontrino nella mente come le persone sulla piazza del mercato; e cioè accostandosi più o meno le une alle altre, ma conservando ognuna sempre la propria individualità »: lo ritroviamo già nei primordi della filosofia, e poi sempre, sotto varie forme; nella *Gnosi intel-*

lettualistica anteriore ai nuovi tempi, e nella *Gnosi sensistica* del Locke e dello Hume, e anche in E. Kant, in quanto insegnò che la sintesi del molteplice delle sensazioni è un atto trascendentale dell'anima, mentre la sensazione non dà che impressioni enadiche (*einzelne*): 2.° il pregiudizio del *Soggetto metafisico*, della *Esogenesi* del pensiero, e dell'*Archetipo*.

Di questi pregiudizi è detto largamente nello studio « *I tre momenti critici nella storia della Gnostica della filosofia moderna* ». Il primo momento è rappresentato dal sensismo del Locke e da quello dello Hume, che condusse allo scetticismo; il 2.° dalla dottrina del Kant, il quale pur avendo superato lo scetticismo, mantenne, come si disse, l'enadismo, e giunse all'idealismo; il 3.° momento è raffigurato dall'Ardigò nella dottrina della confluenza mentale. In questo terzo momento si è sostituito il principio suddetto a quello dell'enadismo, il principio delle sintesi correlative a quello del soggetto metafisico, il principio della endogenesi a quello dell'esogenesi, il principio della funzione fisiologica a quello dell'ectipismo corrispondente alla teoria gnoseologica dell'archetipo; e si potè finalmente assodare la positività e il valore obbiettivo o realistico del pensiero.

Le formazioni cogitative, come funzioni biologiche, ritmiche, rappresentano, nel modo loro proprio, le cose di fuori che esercitano un'azione sull'organismo, come le rappresentano, nel modo loro proprio, le formazioni vegetative della pianta. Le rappresentazioni che ne risultano sono vere e certe: *vere* in quanto l'effetto interno (il dato psichico) rappresenta la causa esterna, determinante; *certe*, perchè l'avere coscienza di un dato psichico è anche intrinsecamente certezza. — La causa infine non è che « una formazione graduale endogenetica per l'esperienza subíta dal mondo esterno, e quindi, per lo stesso suo essersi così formata, necessitante l'affermazione del suo valore come vera di fronte alla realtà; non è uno

schema che l'uomo riceve in sè, rispecchiandosi in lui l'archetipo sognato della *causa sui* ».

25. (§ 5). La relatività del pensiero. — Il pensiero, quanto alla cosa, non è assoluto ma relativo; ma ciò non vuol dire che sia relativo quanto a se stesso. Quanto a se stesso, il Pensiero è in tutto e per tutto assoluto; vale a dire è proprio precisamente quel Pensiero, che si dà che si verifichi. Avendone la coscienza e quindi la cognizione, si ha la coscienza e la cognizione di ciò che esso è realmente; essendo assurdo il supposto contrario, che una coscienza che si verifica, non si verifichi, e non sia proprio quella che si verifica. (Vol. VIII, pag. 412).

Questo *assoluto* non ha nulla di metafisico: l'assoluto vero, ossia quello che sia tale assolutamente, non c'è (Vol. II, pag. 326 e seg.): ma quel dato psichico che in un certo senso è assoluto, in altro senso è relativo, in quanto può essere variamente riferito (relativo), o può essere esso stesso il termine a cui si fa un riferimento. Nel rapporto per es. della coesistenza, la sostanza è l'assoluto, e la sua qualità è il relativo. Nel rapporto della successione, l'assoluto è la causa, e il relativo è il suo effetto. Ma nulla è mai tanto sostanza, che alla sua volta non possa essere concepito siccome insistente (in un modo o in un altro) in un'altra sostanza; e nulla è mai tanto qualità, che, alla sua volta, non possa essere concepito siccome il substrato di un'altra qualità. E così dicasi della causa, che è sempre poi insieme l'effetto di un'altra causa; e dell'effetto, che è poi sempre del pari la causa di un altro effetto. (Vol. II, pag. 354-355). Che è quanto dire che la relatività non è essenziale al pensiero in genere (ond'esso supponga un *Assoluto a priori*), ma solo è accidentale alle rappresentazioni singole, non escluse quelle che si chiamarono le *qualità prime*, che sono relative come ogni formazione

psicologica speciale, cioè come sensazioni e come combinazioni soggettive di sensazioni, dipendenti, come tali, dal congegno particolare dell'organo cerebrale. (Vol. VIII, pag. 413). — (Cfr. circa la *relatività del pensiero, e il suo valore, — Il simbolismo* ecc. *passim*).

26. (§ 5). La logica e l'esperienza. — Gli indistinti, e in genere i complessi mentali non artificiali, costituiscono ciò che si chiama l'esperienza. E poichè questa corrisponde al reale, o alla natura, così il ritmo dell'esperienza corrisponde al ritmo del reale o della natura, ed essa è *vera* per questo. Perciò la logica, ossia la disposizione, o l'abito, o l'arte mentale, per cui il pensiero è attivo secondo la verità, consiste nella funzione del detto ritmo. La logica pertanto è il *ritmo dell'esperienza.*

Ma anche le totalità mentali artificialmente costruite sono *vere* in quanto corrispondono al ritmo dell'esperienza, ossia in quanto *vi possono essere riconosciute.* — E se l'arte logica abilita alla costruzione mentale vera, è chiaro che essa in ciò dev'essere diretta dal ritmo dell'esperienza, e in ultimo dai ritmi più generali; e tali sono e non altro quelli che si chiamano i *principî dialettici* o del ragionamento, come, per parlare dei supremi, *il principio di contradizione,* che è il ritmo più semplice o più universale delle unità di coesistenti, e il principio della *ragione sufficiente,* che è il ritmo più semplice o più universale delle unità di successivi. (Vol. VI, pag. 197-198).

La esperienza è vera in quanto è l'effetto diretto e normalmente necessario della causa oggettiva, che ha luogo nel fenomeno immediato della Percezione. In caso diverso, la mentalità rappresenta solo se stessa, o, come si dice, ha solo un valore soggettivo, ossia ha perduto, per le alterazioni sofferte, la funzione onde traduce legittimamente il ritmo del reale (Vol. cit., pag. 230). E si comprende da ciò il valore dell'e-

sperimento. Saremo costretti ad affermare, come vero, un ritmo dell'esperienza delle cose, ogni qualvolta *riconosceremo* in esso il dato sperimentale percettivo sincero, che ha con sè il carattere di imperativo logico, perchè ci dà il fatto, *e il fatto è il vero.* (Vol. cit. pag. 231). — (Cfr. circa *la ragione e l'esperienza,* — *La Crisi,* Cap. XIII, e *Il Simbolismo,* P. III, C. III).

27. (§ 6). LA RAGIONE E L'ISTINTO. — Circa le obbiezioni che si muovono al rapporto, rilevato nel testo, circa la ragione e l'istinto, vedi Vol. IX, pag. 151 e seg.

28. (§ 7). LE SPECIE DELLA SCIENZA si spiegano per la continuità dei distinti nell'indistinto. Se la continuità è di contemporaneità, si ha la scienza delle *cose,* o descrittiva. Se la continuità è di successività, si ha la scienza dei *fatti,* o dinamica. Se la continuità è per somiglianza o per omogeneità di ritmo, si ha la scienza degli *universali,* sia descrittivi sia dinamici (leggi), o formale. (Vol. VI, pag. 185).

29. (§ 8). SENTIMENTO E SENSAZIONE. — Circa il rapporto tra sentimento e sensazione, e le obbiezioni che si possono sollevare contro l'identità dei due termini, cfr. Vol. IX, pag. 164 e seg. (oltre al Vol. V, pag. 462 e seg.).

30. (§ 9). IL SENTIMENTO ESTETICO. L'ARTE. — Ciò che si dice « il senso estetico » non è altro che una forma caratteristica della sensazione relativa alla rappresentatività oggettiva; perciò emerge in ragione dell'attitudine a questa. E l'attitudine è tanto maggiore quanto maggiore è il numero delle distinzioni nella rappresentazione prodotta. Per questo l'arte, nel principio della sua storia, è di intuizioni forti immediate e uniformi, e vediamo come il bambino e l'uomo incolto si dilettino di un color vivo e semplice, e di una melodia semplice e monotona, a ritmo e a scadenze eguali. Di mano in mano poi che il senso, con l'uso, si fa più delica-

tamente impressionabile, e colla educazione riesce a potere rilevare senza difficoltà, nella loro distinzione, un certo numero di parti nella rappresentazione più elaborata, trova un gusto maggiore nelle impressioni meno rudi e più fine, e nella armonia della varietà degli elementi concertati, ciascuno con proprio profilo, nell'insieme della rappresentazione. Ed ecco come si spiega che per es. la musica più semplice, la quale suscitava un tempo l'entusiasmo, ora annoi quelli che hanno esercitato l'orecchio all'arte, ed essi abbiano bisogno di produzioni musicali più elaborate, che diano loro una soddisfazione estetica assai più squisita e forte; mentre queste produzioni sono trovate confuse e insulse da quelli che non hanno acquistato colla educazione del loro senso la stessa capacità di sentire distintamente il molteplice armonico di un complesso di suoni. (Vol. IV, pag. 482-483).

Come per la distinzione nella rappresentazione, così il senso estetico si spiega per il sentimento, ossia per le sensazioni, e il tono che loro è proprio, ossia per quello che si può dire *il registro fisiologico.*

Un'attività fisiologica è causa di una serie più o meno lunga ed estesa di altre attività collegate; e questa attività può incominciare dalla ideazione, per diffondersi nei visceri e in tutto l'organismo, come quando un pensiero sopraggiunto fa nascere il sentimento della paura, della vendetta, della soddisfazione: o può incominciare dagli stessi visceri, per reagire sulla ideazione, come quando il senso organico di un bisogno promuove una serie di atti psicologici, e ha luogo piuttosto l'una che l'altra associazione di idee; o può, cominciando in un senso o in un altro, riflettersi poi di nuovo una o più volte, come l'eco, avanti e indietro. In ciò ha la sua ragione anche l'ideazione creatrice dell'artista, ch'è infatti suffulta massimamente dai sentimenti che nascono di mano in mano che procede, e i quali poi altro non sono se non le commo-

zioni viscerali, che insorgono per effetto delle idee nascenti nel cervello, e vi riecheggiano con emozioni che cooperano alla creazione suddetta. (Vol. V, pag. 506-507).

Si applica poi anche all'arte la legge della *formazione naturale;* è per es. pur essa un ritmo. Si specializza in diverse forme caratteristiche costanti: la musica, la poesia, la scultura, la pittura, e via dicendo. E le medesime forme si specializzano nelle maniere di ciascun popolo, nel quale si ripetono in modo costantemente somigliante. E così per ogni periodo della evoluzione artistica di un popolo, e per ogni scuola, e per ogni artista, (la maniera dell'artista essendo un ritmo determinato costante). Ed ogni arte speciale è un ritmo complesso, formato di quelli elementari delle sue diverse parti, come la colonna, la cornice, lo stipite della architettura; è un ritmo costante, composto di questi ritmi che, essendo elementari, sono ancor più costanti dei composti risultanti, e si conservano, e si ripetono anche, mentre variano, colle età e colle scuole, le maniere del ritmo maggiore, in cui entrano; come nelle radici delle parole, che rimangono anche quando sono trasformate le lingue che constano di esse. (Ciò corrisponde, come già si è rilevato, alla legge della formazione naturale).

31. (§ 10). Spontaneità e volontarietà. — Distinguendosi volgarmente atto spontaneo da atto volontario, s'imagina, per l'atto volontario, l'intervento dell'opera di una facoltà speciale: di quella che fu detta *la facoltà del volere.* L'illusione è analoga a quella per cui si pensasse che a zero gradi l'acqua sia fredda, perchè non è in essa il calore, e che questo vi sia entrato quando la si trovi calda; mentre si sa che qui si tratta semplicemente e sempre di una quantità maggiore o minore di calore, il quale nell'acqua si trova pure quando si dice ch'è fredda. Nè si saprebbe invero fissare il punto pre-

ciso nel quale, crescendo la temperatura insensibilmente, si dovesse pensare che cessi il freddo e incominci il caldo, cioè entri la prima volta il calore.

Analogamente è da osservare per i due contrapposti dello *spontaneo* e del *volontario*. Spontaneo si dice un atto quando lo sforzo del centro in tensione è minimo, e quindi non ne è avvertibile il senso; volontario, quando lo sforzo è grande, prolungato e a riprese, e quindi è distintamente rilevabile il senso di esso. Ma tra quel minimo e quel grande i gradi di intensità possibili sono infiniti, e non è fissabile nella scala di essa il punto preciso in cui cessi lo spontaneo e cominci il volontario, e nel quale intervenga, come s'imagina, la facoltà del volere. — Nè varrebbe obbiettare che la distinzione suddetta rimane in quanto gli atti volontari appaiono liberi, e gli spontanei no; perchè l'apparenza della libertà non dipende se non dalle diverse possibilità pensabili per un certo atto; le quali poi dipendono dal concorso possibile, nel processo risolvente, di più tensioni invece di una sola. (Vol. IX, pag. 329 e seg.).

32. (§ 11). Il sentimento del volere. — La coscienza del volere (che si crede di poter assumere come prova di assoluta indipendenza o libertà del volere stesso) non è altro che il senso speciale prodotto dal lavoro proprio dei centri dinamogenetici e inibitorî; e quindi succede ad esso; e se pare che nasca da sè, ciò non è che un'illusione, mentre in effetto si verifica per la stessa fatalità che domina in tutti i fenomeni dell'organismo. Si verifica per l'attività organica particolare, sviluppatasi per le ragioni fisiologiche che la determinano. (Vol. VI, pag. 365).

Se non si riferisce il sentimento del volere ai centri che sono sede di questa attività fisiologica onde esso emerge, ciò dipende unicamente dal non avere di questi la rappresenta-

zione precisa, il che poi non prova che la dipendenza stessa non sussista per il sentimento del volere, come per ogni altro fatto psichico. Nè si esclude per questo che abbia un potere suo proprio, una causalità, un'impulsività, il fatto psichico stesso, come espressione dell'attività fisiologica sottostante. (Circa la *causalità psicologica* cfr. *Il dominio dello spirito,* Parte II. Cfr. anche lo stesso vol. P. II, Cap. V, circa l'*azione del dolore nelle determinazioni volontarie*).

33. (§ 12). L'Abitudine mentale. — Come l'esercizio organico mette l'individuo in grado di rallentare o di accelerare la respirazione, di movere un muscolo piuttosto che un altro, così l'esercizio mentale lo mette in grado di inibire lo svolgimento di un corso di pensieri e di promuoverne un altro a suo piacimento, per una scelta ed una eccitazione speciale dei centri atti all'effetto, analoga alla scelta dei centri motori di un atto e dello sforzo, onde si rende l'occhio atto a rilevare un oggetto troppo poco illuminato. E come con l'esercizio si impara a chiudere l'occhio perchè non veda, e a fissarlo perchè veda meglio, e a ritrarre la mano, perchè non tocchi, e ad allungarla invece, applicando le estremità delle dita, perchè tocchi meglio, così s' impara a trattenere quegli organi cerebrali, che diano un pensiero che non si voglia, e a mettere invece in azione quelli che ne diano uno che piaccia. (Vol. VI, pag. 213). Per questo esercizio dinamogenetico e inibitorio si ha l'attenzione, e per esso si formano le abitudini, per le quali anche i movimenti *volontari* della vita intelligente acquistano il carattere di automatici. Evidentemente ciò è utile in quanto la volontà *scaricata,* per questo esercizio, della spesa di forza che esso importa da principio, resta *disponibile* per un esercizio ulteriore. (Vol. III, pag. 221).

Osserviamo inoltre che il corso abituale dei pensieri è determinato, nell'individuo, normalmente dalle idee più *forti,*

che l'esercizio della vita ha finito di fissare nella mente; e per conseguenza è determinato il carattere, è determinata la condotta dell'individuo. Le idee forti fissatesi nella mente di un uomo sono come in cielo le grandi masse di materia incandescente, che si chiamano le stelle o i soli, che subordinano a sè, per la prevalenza della forza, le masse minori dipendenti, o i sistemi cosmici. Il cielo astronomico è contraddistinto da quelle costellazioni che si è dato vi si formassero; così ogni psiche individuale è un ciclo, contraddistinto dalle costellazioni persistenti di quelle idee forti, che si è dato che vi si formassero. (Vol. VI, pag. 94).

SEZIONE IV.

34. La società e la moralità come formazioni naturali. — La legge della formazione naturale si applica anche alla formazione sociale. Infatti per essa si richiede la *disuguaglianza delle forze* (arbitrio in quantità diversa negli individui) impellenti secondo un *ordine* (tale è l'idealità sociale concepita nelle menti più elette, e impulsiva sia nell'individuo sia nella società). Quest'ordine è *casuale,* e infatti le idealità sociali si formano e agiscono nelle diverse società per l'accidentalità degli eventi che le resero quali effettivamente sono. (Vol. III, pag. 256). — La stessa legge vale per la società (e per la moralità che le è inerente ed essenziale) anche per questo, che la società, come ogni formazione naturale, nasce, progredisce e muore: e, analogamente, per la morte di una società vale il principio che, come quella d'un organismo, non è mai totale, restando i ritmi singoli prodotti dallo stesso organismo mentre era vivo. Restano questi ritmi, come i semi della pianta dopo la morte di questa; come le idee, quali retaggio delle nuove generazioni dopochè sono morti coloro che

le hanno trovate. (Vol. IV, pag. 102-103). E si potrebbero citare altre analogie; per es. questa: che il processo di distinzione nell'evoluzione d'una società (e quindi della moralità) va svolgendosi in modo analogo alla distinzione che si fa sempre maggiore nell'evoluzione organica, onde dalle specie infime degli animali si passa a quelle medie e superiori. (Vol. cit., pag. 43-44).

La morale è un fatto essenzialmente sociale, e segue la stessa legge della formazione sociale, per cui può essere scientificamente (e quindi razionalmente) giustificata. La morale individualistica (e l'espressione più rigorosa di questa si ha nella dottrina di E. Kant) movendo dal dato della coscienza morale dell'uomo civile attuale, considerato come assoluto, non può essere una morale scientificamente esplicativa, poichè per essa si ha bensì la costruzione di un sistema chiuso in sè stesso, ma non si trova la spiegazione del principio di questo sistema. Fermando l'occhio sulla coscienza, il Kant vi trova il suo concetto morale, come il naturalista che sezioni il vertebrato vi trova il suo sistema nervoso. Il naturalista prima delle scoperte dell'anatomia comparata e della filogenesi, poteva bensì sapere dal suo studio anatomico diretto del vertebrato come ne fosse costituito il sistema nervoso, ma non poteva indovinare come questo sistema si connetta con quelli degli altri ordini degli animali, e quindi come se ne spieghi la formazione; sicchè lo prendeva come un primo isolato inspiegato e inspiegabile. Così il Kant non ha potuto vedere la ragione del concetto morale offerto dalla coscienza individuale, perchè non ha mirato ai fattori di esso nella evoluzione umana complessiva, o nell'ambiente sociale, come aveva fatto invece Aristotele. E così il concetto morale stesso rimase per il Kant un primo isolato inspiegato e inspiegabile, ripugnante alla sua stessa teoria speculativa. (Vol. III, pag. 173: nota). — (Cfr. circa la *socialità e la razionalità del fatto morale: La*

Crisi, Cap. XVI; *La teoria dell'utile* (Palermo, Sandron, 1900) Parte I, cap. I e *passim;* e *Le finzioni dell'anima*).

35. Responsabilità e sanzione. — Negli atti volontari normali dell'uomo si avvera il fatto caratteristico speciale della responsabilità, che non si avvera negli atti anormali e non volontari di esso. Con ciò non si vuol dire che non siano necessitati e gli uni e gli altri, ma si distinguono nello stesso genere di atti necessitati due specie, che non si devono confondere insieme, e che sono determinate da un'attitudine diversa del meccanismo psicologico. Il meccanismo psicologico dell'uomo adulto, civile e sano di mente è tale, che in lui l'idea della sanzione associata all'idea di un atto può divenire valevole, in relazione all'apparato volontario, sì da farne un apparato sospensivo della spontaneità dell'atto medesimo: ciò che non è possibile in condizioni psicologiche affatto diverse, e per es. in un pazzo. In breve, il fatto dell'attività responsabile presenta (a differenza della irresponsabile) le particolarità speciali contraddistinguenti che seguono: Non ha luogo per effetto diretto di una causa fisica, come le attività degli agenti inanimati. — Avendo luogo per effetto di una rappresentazione psicologica, come è proprio dell'agente fornito di cognizione, il suo corso non è il semplice riflettersi diretto della rappresentazione nei moti esecutivi finali, come nella psiche imperfetta dell'animalità inferiore. — Dipendendovi il magistero della pura riflessione diretta dall'apparato volontario direttivo di esso, la dipendenza suddetta non è paralizzata, come nell'uomo in istato non normale. — La rappresentazione psicologica, traente ai moti esecutivi finali, vi si accompagna colle idee associate delle reazioni producibili dalla esecuzione, e queste idee associate possono produrre la tensione volontaria atta a influire sulla spontaneità prima, o elidendola, o rinforzandola. — Le idee associate delle reazioni

producibili dalla esecuzione, ossia i così detti *motivi*, rimangono nella coscienza, e attive, anche compiuto l'atto, e vi determinano uno stato speciale, corrispondente al giudizio di approvazione o di disapprovazione; e non resta questo stato speciale senza effetto ulteriore, anzi riproducendosi un'altra volta la tensione della spontaneità e il contrasto del motivo, questo può avere acquistato l'efficacia precedentemente mancata. — Il suddetto giudizio di approvazione o di disapprovazione morale nell'agente responsabile si produce, per la ragione psicologica dell'analogia, anche per la cognizione degli atti degli altri agenti responsabili; nel qual caso fa nascere nella coscienza la disposizione a concorrere per realizzare la reazione punitiva e premiatrice. — Pertanto all'attività responsabile occorrono due condizioni: l'*attitudine* analoga del soggetto, cioè l'autonomia dell'uomo normale; e l'applicazione all'individuo umano normale della reazione sociale, onde la detta attitudine si *riduce* all'attività responsabile. E così si spiega positivamente il fatto della responsabilità, a quel modo che per l'attitudine del ferro a schiacciarsi, e per la sua riduzione allo stato di schiacciamento per l'applicazione avvenuta del colpo menatogli sopra, si ha la spiegazione o giustificazione dello schiacciamento medesimo. (Vol. VIII, pag. 236 e seg.).

(Circa *la responsabilità*, cfr. *La Teoria dell'utile*, P. I, cap. IX; circa *il dovere e la responsabilità*, oltre l'op. cit. vedi *Le finzioni*, P. II, Cap. 2° e P. IV. Così per il *dominio dello spirito, nell'ordine etico individuale*, cfr. *Il dominio dello spirito*. Circa la *Giustizia* in relazione al diritto, v. *La teoria dell'utile*, P. II).

36. Il diritto secondo lo spirito cristiano e lo spirito moderno. — Sono notevolissimi i due apoftegmi evangelici che seguono: « Se Dio comanda una cosa e gli uomini un'altra,

bisogna ubbidire a Dio e disubbidire agli uomini ». — « Se una tendenza, nella società umana, è opera di Dio, è colpa e infamia contrariarla, perchè ciò che Dio vuole è giusto e nulla può impedirlo. Se, invece, non è opera di Dio, inutile ancora curarsene, perchè verrà meno da sè ». Ora nei detti apoftegmi, in cui si volle vedere soltanto il lato religioso settario e teorico dell'insegnamento evangelico, e quello storico della Chiesa che lo rappresenta (opposti ambedue direttamente allo spirito moderno), è adombrato un senso filosofico che è il solo vero, e quello che unicamente combina collo stesso spirito dei nostri tempi, e con quello della filosofia positiva.

Il senso vero adombrato nel primo dei due detti apoftegmi evangelici, è questo: « Un uomo, ciò che gli detta la ragione (il cui diritto è imprescrivibile) non solo può, ma *deve* farlo valere anche contro chi lo contraria in nome di una qualsiasi autorità ». Ed è la massima la più radicalmente e giustamente *rivoluzionaria* che si possa dare.

Il senso filosofico vero, adombrato nel secondo, è quest'altro: « La libertà può avere degli inconvenienti, ma questi si rimediano da sè, e alle velleità sociali ingiuste e innaturali incontra come alle mostruosità e alle specie imperfette delle piante e degli animali, che soccombono nella *lotta per l'esistenza*. Ma se un'aspirazione sociale è legittima, ingiusta cosa e vana è il volerla contrariare, poichè è la stessa natura onnipotente che la vuole, ed è certo che trionferà. » Ed è la massima la più radicalmente *liberale* che si possa dare. (Vol. III, pag. 140-141). — (Cfr. circa il concetto del *diritto*, *La Teoria dell'utile*, P. I, cap. XI, e P. II: e *Le finzioni*, P. IV, cap. 2°).

37. La dottrina della grazia. — La dottrina teologica della grazia è falsa in quanto ritiene che l'impeto, la disposizione a operare il bene, sia un effetto sopranaturale, anzichè

una formazione naturale; ed è contradittoria perchè essa trova la libertà, essenziale a rendere l'atto morale, là dove l'animo, conosciuto un bene, si muove a volere per l'interesse egoistico che esso gli ispira; mentre nello stesso tempo si ammette che la moralità si debba derivare essenzialmente da ben altra relazione, cioè dall'impulso superiore, e irresistibile, della grazia. Ma la detta dottrina contiene anche un senso profondamente vero, che fu trovato e messo in sodo dal positivismo, ed è questo: che per essa è riconosciuto che l'uomo è portato ad agire disinteressatamente da una disposizione spontanea, la quale precede le considerazioni interessate che possono poi collimare e concorrere insieme; che però queste considerazioni interessate, per sè, non sono atte a dare alle azioni dell'uomo il carattere della moralità, mentre anzi tendono ad oscurarlo; che il carattere della moralità dipende appunto da quella ingenua spontaneità precedente; e che in essa consiste quindi la virtù; che insomma l'uomo ha le idealità sociali, e che queste in lui sono fornite della impulsività atta a muovere il suo volere. (Vol. III, pag. 235-236).

La dottrina della grazia, nel suo aspetto teologico, relativamente al fatto morale, è analoga alla dottrina della forza creativa, relativamente al fatto fisico. Vi si contrappone il concetto positivo. Il corpo agisce fisicamente perchè ha in sè la proprietà di farlo. Del pari l'uomo agisce moralmente perchè ha in sè la proprietà di agire così. (Vol. IV, pag. 228).

38. Virtù e vizio. — Il fatto che il vizio e la virtù sono visibili nell'uomo senza confronto più che in tutti gli altri animali, dipende 1° dalla molteplicità senza confronto maggiore degli elementi concorrenti; 2° dalle cause di eccitazione, verificantisi nella educazione, e nelle circostanze della vita sociale, assai più variate, influenti sulla psiche umana. (Vol. III, pag. 93).

Si ha pure, dall'analisi del vizio e della virtù (v. vol. cit. *pagine precedenti*) che 1° per quanto l'uomo si sformi o si perfezioni nel vizio e nella virtù, la sua psiche rimane sempre una psiche umana, mentre le stesse formazioni umane vi si atteggiano negativamente, o positivamente; 2° il vizio e la virtù sono una disposizione, un affetto, una accumulazione e una fissazione di forze, *reale e persistente,* onde è determinata costantemente, e secondo la legge della causalità, e colla sua ragione matematica, l'azione umana; 3° nel vizioso resta sempre una certa possibilità d'un'azione buona, e nel virtuoso di una azione cattiva; e ciò sia perchè la viziosità e la virtuosità non si estendono mai alla totalità dell'essere psichico, ma si restringono sempre ad un numero più o meno grande degli ordini delle sue funzioni; sia perchè le *eccitazioni* accidentali possono modificare in una risultante accidentale l'indirizzo stabilito, come in una macchina la direzione di un movimento coll'applicazione accidentale di una forza sviatrice sufficiente e atta all'effetto.

È poi un *vero di fatto* e *teorico* il concetto che ebbero gli stoici nell'antichità, e Spinoza nell'epoca moderna, della virtù per se stessa: è un vero di fatto, che quelli poterono attestare pel sentimento che ne ebbero, e un vero teorico che la scienza oggi è in grado di spiegare, mediante la dottrina della idealità sociale, e della sua impulsività. Il pregiudizio dell'idea teistica fece sì che in parte questa idea della *virtù per se stessa* si rinnegasse, in quanto così al sapiente, qual'era concepito dagli stoici, derivava il carattere della divinità. Si rinnegò, col qualificare come *superbia* la coscienza sublimante di poter fare il bene senza aiuto di un impulso di passioni o di scopi interessati; e, coll'insegnare che nessuno potesse avere ragione di essere superbo fuori di Dio. « Noi, che la scienza liberò da questa gelosia per l'assoluta supremazia della divinità, non siamo impediti di riconoscere, insieme alla capacità

(assolutamente parlando) che ha l'uomo della somma moralità, o del sommo disinteresse, il diritto in esso di essere altero di tale capacità ». (Vol. III, pag. 208-209). — (Cfr. circa l'*orgoglio morale, Il dominio dello spirito*, P. III, e *Le finzioni*, P. IV, Cap, I, § 8).

39. L'Etica religiosa e l'Etica del positivismo. — L'Etica religiosa si fonda sui due principî ontologici dell'esistenza di Dio (il cui pensiero, eternamente vero e giusto, è *legge* per tutte le cose, e quindi anche per il libero volere dell'uomo), e della facoltà trascendente dell'intelligenza umana, che pone l'uomo in grado di leggere, nello stesso pensiero divino, la norma regolatrice delle proprie azioni, e di riconoscere in sè il *dovere* indeclinabile di osservarla. — Negando il positivismo filosofico questi due principî ontologici, s'inferisce che esso sia anche la negazione della moralità; ma l'analisi dimostra il contrario. Dimostra cioè, e in contrapposizione all'Etica religiosa, che 1°: Dai dati della filosofia positiva si arriva al principio della idealità antiegoistica delle azioni umane, ossia all'affermazione della moralità; 2° che i dati di questa filosofia essendo *positivi*, l'affermazione che ne consegue riesce pur tale, in modo che si può dire che il positivismo salva scientificamente la moralità; 3° che essendo, all'incontro, i dati della metafisica destituiti di valore scientifico, e quindi dovendo risultare tale anche l'affermazione dedottane, anzichè essere solida, quanto all'etica, solo la posizione dei metafisici, come si sostiene, e disperata quella dei positivisti, è vero il contrario. (Vol. III, pag. 11-15; e l'intiero vol.).

40. Il Bene morale gratuito secondo l'Etica tradizionale, e l'Etica positiva. — Il principio del Bene morale non prescritto, e quindi *non obbligatorio* o *gratuito*, che è il

principio morale per eccellenza, non potè mai essere rigorosamente dedotto dall'Etica tradizionale, e regge solo nella dottrina dell'Etica positiva, quantunque possa sembrare che questa, ponendo la dipendenza del fatto morale dalla Sanzione costringente, conduca ad una conseguenza affatto opposta.

L'Etica tradizionale, teologico-metafisica, giustificò il detto principio distinguendo il *precetto* dal *consiglio*. Il Bene morale obbligatorio è il Precetto di Dio, che non si può non seguire: il Bene morale gratuito è il suo Consiglio, che l'uomo può anche non seguire. L'uno e l'altro si derivano dalla mentalità divina del *Bene* morale, con la ragione divina dell'*Ordine* morale. Ora si può domandare: L'ordine morale metafisico, ragione del Bene, è esso *esigenza assoluta dell'essere proprio delle cose* che riguarda? — E allora è necessario che sia Precetto tutto il Bene. — O invece l'ordine morale è il puro beneplacito di Dio, il quale possa stabilirlo arbitrariamente in un dato modo, e di due sorta, cioè uno da esigersi inesorabilmente, e un altro da consigliarsi soltanto e quindi da permettere che sia anche violato da chi voglia? — E allora il Bene morale, *anche quello presente,* non ha un valore assoluto; e si può supporre che Dio potesse non averlo voluto, come si suppone dagli stessi metafisici che egli potesse non aver voluto creare il mondo. Si può supporre insomma che il male sia male solo perchè Dio l'ha decretato, e che egli avesse potuto decretare che non lo fosse. Il che sarebbe la distruzione più *radicale* che si possa immaginare della moralità. (Vol. IV, pag. 183-185).

41. L'ASPIRAZIONE ALL'INFINITO sulla quale si fa consistere il bisogno religioso, è dalla scienza considerata nel suo giusto valore, e questa dimostra che essa si soddisfa interamente nel fatto medesimo della vita terrena. Infatti l'infinito è la *funzione,* e il finito è l'atto singolo. Ne deriva che l'aspirazione

all'infinito, come è la stessa condizione di essere dell'individuo, così si soddisfa sempre, e in ragione appunto del suo *esserci.* Il positivista trova quindi già l' infinito in se stesso, e nello stesso momento della sua esistenza, la quale per lui è un assoluto, ossia un infinito, e non un nulla, come per il teologo creazionista, che trova l'essere veramente tale solamente in Dio. L'esistenza propria pel positivista è un assoluto ed un infinito, un infinito pieno e soddisfatto, e come *essere* e come *fare.* Come *essere,* perchè necessariamente determinato dalla natura, che è per se stessa; e avente quindi un valore infinito, intendendosi per questo « infinito » quello della natura. Come *fare,* perchè il suo fare è integrante del fare universale o infinito. (Vol. III, pag. 360-361).

LIBRO III.

Considerazioni critiche

Sommario. — 1. Le *40 proposizioni* della dottrina dell'Ardigò. — 2. La nozione filosofica del *fatto* come *criterio di verità*. — 3. Il problema del reale. — 4. Il problema del conoscere. — 5. Morale, Sociologia, Pedagogia. — 6. Genesi e caratteri della filosofia ardighiana. — 7-8. Il Positivismo dell'Ardigò. Conclusione.

I.

Della dottrina di R. Ardigò che esposi con una certa larghezza e illustrai con note offertemi dalle stesse sue *Opere*, dovrei ora tracciare le linee maestre, darne a così dire in iscorcio, con un breve riepilogo, il quadro sommario. Fisserei in questo modo i termini di quelle *Considerazioni critiche* alle quali mi accingo, e riuscirei forse a lumeggiare meglio, nel duplice rispetto intrinseco e storico, il pensiero del nuovo Maestro del Positivismo. Ma poichè le prossime considerazioni richiederanno che alcune teorie siano, pur brevemente, nei loro tratti generali, ripresentate, credo convenga e per l'economia dell'opera, e per dare alla dottrina un assetto quanto è possibile fedele e preciso, riassumere la dottrina stessa in *proposizioni* o *tesi* che si succedano secondo l'ordine seguito nel testo dell'esposizione (libro 2°), e che siano come i *cardini* su

cui debba reggersi la comprensione integrale della dottrina ardighiana.

PROPOSIZIONI

1.ª Il compito che deve assegnarsi alla filosofia consiste nel concepimento del problema scientifico, e nell'organizzazione logica, riformabile, dei risultamenti scientifici. (Sez. I. § 1).

2.ª Il fatto è il criterio del vero, e strumento di certezza assoluta: è base legittima d'una dottrina filosofica. (id. §§ 2-3).

3.ª La materia e la forza sono astrazioni, ma rispondono alla realtà obbiettiva e unitaria del fatto, che è, come materia e forza, il punto d'intersecazione delle due linee infinite del tempo e dello spazio. (Sez. II. A. § 1).

4.ª Il dato psichico è un effetto che afferma, come causa propria, la realtà esterna; il Me e il non-Me, reali del pari come dati psichici, risultano differenziati per effetto dell'associarsi delle sensazioni, per sè indifferenti a partecipare all'uno o all'altro dei due gruppi (id. § 2-3).

5.ª Sono universali del pari la molteplicità e la unità (positiva), nel pensiero, come nella natura che lo comprende (id. § 4).

6.ª A sostrato dei due mondi fisico e psichico sta l'indistinto psico-fisico, che n'è la ragione esplicativa (Sez. II, B, § 5).

7.ª L'indistinto è legge d'ogni formazione naturale; e non è assoluto, essendo costante e universale il processo della distinzione per cui, nella natura e nel pensiero (e nel pensiero perchè nella natura) ogni indistinto è tale verso il momento successivo, ed è un distinto verso il momento precedente (id. § 5-6).

8.ª Ogni fatto, di qualsivoglia ordine, è una formazione naturale (id. C. § 1).

9.ª L'ordine è universale; è nel pensiero perchè è nella natura; è in pari tempo necessario e casuale (id. § 2).

10.ª Tutto è ritmico (id. § 3).

11.ª L'individualità emerge da un sistema di rapporti, e varia incessantemente con questi (id. § 4).

12.ª L'infinito è il ritmo dell'intelligenza, per la possibilità di pensare una cosa dopo un'altra, senza termine (id. § 5).

13.ª Ogni dato mentale può funzionare come indistinto e come distinto; e fra i distinti, come fra questi e l'indistinto, sussistono que' rapporti onde si ha l'attività varia del pensiero (Sez. III, § 1).

14.ª Ogni formazione psichica è un ritmo psico-fisico (id. § 2).

15.ª La sensazione è: *a*) l'espressione di un rapporto necessario; *b*) un assoluto; *c*) una quantità; *d*) l'elemento essenziale d'ogni *specificazione* psichica (id. B. § 1).

16.ª La percezione è un'integrazione della sensazione, per un processo sperimentale psicologico (id. § 2).

17.ª Non esistono idee *a priori;* e l'universalità attribuita alle *categorie* è un carattere positivo delle sensazioni stesse, onde nascono le idee (id. § 3).

18.ª Ogni idea è un *campo mentale*, una *virtualità* di rappresentazioni, e il *segno* di un lavoro già compiuto (id. id.).

19.ª La dinamica della psiche si riassume nella *confluenza mentale*, fisio-psichica (id. id.).

20.ª La memoria psichica, essenzialmente molteplice e ritmica, emerge dalla memoria organica, dalla solidarietà dei centri cerebrali, a cui è pur dovuto il fatto del *riconoscimento,* inerente alla riproduzione memorativa (id. § 4).

21.ª Il sensibile è per sè una cognizione, all'infuori della facoltà dell'intelletto, e della realtà sostanziale d'un soggetto: il Vero è nella sensazione, anche elementare, e per sè, come sensazione, è assoluto, come in generale il pensiero (id. § 5).

22.ª La ragione: *a*) è il *ritmo dell'esperienza*, a cui appartiene come *imperativo logico* la percezione, con le sue funzioni logiche (associazione, riconoscimento, proiezione, distinzione): *b*) è una somma d'istinti; *c*) è relativa (id. § 6).

23.ª La scienza è empirismo (id. id.).

24.ª Il sentimento è sensazione (id. § 7).

25.ª L'ideazione è promossa e diretta dallo stato affettivo, ossia dalle disposizioni psico-organiche (*registro fisiologico*). (id. id.).

26.ª La scala affettiva è continua (id. id.).

27.ª Il bisogno dell'animale è la ragione positiva d'ogni fenomeno psichico (id. id.).

28.ª Le idee sono impulsive; in ciò è il fondamento del volere; e l'impulsività dell'idea si spiega per l'apparato fisiologico centrifugo (id. § 8).

29.ª La morale è una formazione naturale, e sussiste con valore assoluto, come necessità sociale (Sez. IV. § 1).

30.ª Il fatto morale è un fatto umano, dovuto all'impulsività delle idealità sociali, che sono formazioni naturali complesse e mutevoli (id. § 2).

31.ª Le idealità sociali sono antiegoistiche, e quindi morali; e l'antiegoismo ch'è in esse, è naturale nell'uomo (id. § 3).

32.ª L'obbligatorietà dell'idealità del dovere devesi originariamente alla sanzione sociale (id. § 4).

33.ª Esiste il libero arbitrio, in armonia alla legge della causalità, come autonomia naturale della ragione (id. § 5).

34.ª La giustizia è la *forza specifica* dell'organismo sociale; è la legge del Potere sociale subordinante, generatrice della moralità individuale (id. § 6).

35.ª Il diritto è arbitrio razionale, espressione di autonomia (id. § 7).

36.ª Il diritto naturale è il diritto potenziale (id. id).

37.ª La morale è indipendente dalla religione (id. § 8).

38.ª L'evoluzione etica è incessante; è suo organo potente il Pensiero (id. § 9).

39.ª L'educazione ha un'efficacia formativa della Personalità e suo mezzo naturale e necessario è l'*esercizio* (Sez. V. § 1-2).

40.ª Il principio della distinzione è fondamentale anche nell'ordine pedagogico; ad esso non contrastano le ***anticipazioni;*** su esso si regge il valore del metodo intuitivo (id. § 2-3).

II.

Questi principî di filosofia della natura e dello spirito presentano fra loro un intimo nesso logico non, evidentemente, perchè l'uno derivi dall'altro come avviene nelle costruzioni ideologiche deduttive, ma in quanto costituiscono, come altrettante induzioni, una concezione unica, armonica, della realtà universale. Il *sistema* in cui s'inquadrano non nacque intenzionalmente, per studio dialettico e quasi per obbedire al proposito di dare alla costruzione teorica una figura estetica, ma nacque spontaneamente, per il lento naturale aggregarsi degli elementi logici che via via erano suggeriti dall'osservazione positiva, riuscendo pertanto a esprimere in se stesso, in termini concettuali, l'unità stessa del reale che ivi è logicamente organizzato. Nacque, il sistema, come frutto naturale dell'applicazione del metodo positivo, non altrimenti che ogni altra dottrina logicamente organica di scienza sperimentale, per esempio nella fisica le dottrine dell'ottica e della elettricità. Qui le proprietà e le leggi si raccolgono in armonia logica (che è anche armonia naturale) intorno all'unità del fatto che esse riguardano; analogamente nella dottrina filosofica dell'Ardigò le osservazioni singole e le teorie varie si raccolgono intorno all'unità concettuale della realtà universa che vi è l'oggetto; si raccolgono armonicamente intorno alla nozione del *fatto*, come *formazione naturale;*

ed è questo carattere della filosofia ardighiana un indizio, che non può essere trascurato, di validità scientifica, e una garanzia di verità.

La nozione positiva del fatto è, nella dottrina dell'Ardigò, il punto di partenza; e se, come tale, può per un certo rispetto apparire incerto e ipotetico, diventa però più tardi — per l'esperienza riflessa, analitica, che ne rivela l'intrinseco valore — un punto fisso, irremovibile, di assoluta certezza. Ad esso conviene risalire per intendere la dottrina ardighiana, a quel modo che al *Cogito* del Cartesio occorre risalire per comprendere il suo razionalismo; a quel modo infine ch'è necessario ricostruire ogni dottrina scientifica dal dato onde muove, e stabilirne la validità euristica o costruttiva, se si vuole coerentemente ed esaurientemente apprezzarne la consistenza.

Che il fatto sia il criterio del vero è dall'Ardigò esplicitamente dichiarato già nella *Psicologia come scienza positiva*. Ivi è detto che il valore del fatto, per sè preso, supera le divergenze e i contrasti delle opinioni metafisiche: ivi si afferma che nel fatto è il dato irreformabile della realtà. “ È vero che il fatto non può essere senza la sua ragione, e che quindi la ragione è logicamente prima del fatto. Ma effettivamente sempre noi prima scopriamo il fatto, e della sua ragione solo in seguito ci avvediamo. „ [1]. E la certezza del fatto sussiste poi sempre per sè,

---

[1] Vol. I, pag. 44-45.

qualunque ne sia la ragione. Io sono certo che i corpi sono pesanti, anche quando ancora non so che cosa sia il corpo, e che cosa si debba intendere per certezza. E questa mia certezza è verità. " Per la verità avviene nella scienza, come pel bello nell'arte. Il bello, chi non lo sa? si può trovare e sentire anche senza conoscere che sia, e come nasca e si gusti „ (Vol. cit., pag. 45).

Dal fatto dunque come certezza assoluta, deve muovere il pensiero filosofico, se questo mira a raggiungere quella obbiettività ch'è propria del pensiero scientifico. In ciò, dopo tutto, il pensiero filosofico, il pensiero scientifico e quello volgare si accordano: e v'è, del loro accordo, una giusta, inoppugnabile ragione. In realtà infatti di lì, dal fatto, dal concreto, muove essenzialmente il pensiero nell'apprendimento del reale; di lì pure dovrà muovere nella sua interpretazione. " Il vero appreso primamente come reale e certo non è l'astratto generico, ma il concreto singolo „ (Vol. cit. pag. 405): e questo è un presupposto necessario di quello.

Fatto e *vero* sono termini convertibili. Lo disse già il Vico: *verum ipsum factum*, e questo motto può dirsi, benchè in un senso diverso di quello vichiano, caratteristico della gnoseologia ardighiana: esso esprime il principio che la verità è da riporsi nel *dato dell'osservazione*, nel *fatto dell'esperienza*. E poichè la sensazione è della esperienza il primo vitale rudimento, e n'è, se così può dirsi, la essenza sostanziale, deve dunque in essa (in

quanto è anche percezione, esperimento), riporsi il criterio della verità, la norma della indagine, il termine di confronto nell'apprezzamento logico delle costruzioni mentali.

Così l'Ardigò stabilisce i termini del sapere; così giustifica la validità teorética dell'esperienza psicologica (ch'è anche esperienza obbiettiva) nell' interpretazione ed esplicazione della realtà, sia questa esterna o, come si dice, interiore; riguardi essa il mondo dello spirito, o quello che restrittivamente si dice della natura. Nè ciò significa che basti al sapere filosofico il dato greggio, immediato, della grossolana esperienza; al *dato* primo si deve aggiungere la sua spiegazione; ma la *radice* di questa è pur sempre nel fatto sensibile, nella percezione, nella esperienza.

Le spiegazioni che seguendo questo criterio si saranno ottenute, potranno essere in qualche parte o aspetto difettose: i principî — nota l'Ardigò — sono *umani*, cioè riformabili. Ma " il fatto è divino „; è irreformabile la base del fatto su cui esse si erigono, ed è assoluto per sè il criterio sperimentale ond'esse sono promosse e guidate; il che vuol dire che proseguendosi nella ricerca, vagliando sempre più e meglio i dati della esperienza e coordinandoli, si correggeranno gli eventuali errori, e si colmeranno mano mano le inevitabili lacune, mentre pur sempre altri problemi sorgeranno a stimolare a nuove indagini, e a dare impulso a nuove discussioni. Si raggiungerà tuttavia, per questo metodo scientifico

applicato ai problemi della filosofia, una certa continuità pur nello svolgersi di questa, analoga a quella continuità che il progresso delle scienze ci presenta, dacchè col Galilei e con Bacone si adottò nelle ricerche scientifiche il metodo dell'osservazione e dell'esperimento, il metodo induttivo. Come del resto pretendere che la conoscenza filosofica della realtà debba assolutamente differire dalla conoscenza scientifica? Come giustificare l'impiego di metodi opposti e di criterî contradittorî nell' applicarsi della mente indagatrice a identici oggetti? Come presumere che, se il fatto dà alle induzioni scientifiche assoluta, obbiettiva certezza, debba la filosofia procedere alla conquista d'una certezza ancor maggiore? La storia della metafisica non ha forse luminosamente dimostrato come sia illusoria, quanto è intimamente assurda, questa pretesa? E non dovrà invece giovare al progresso della filosofia l'ammaestramento che ci derivò dalla storia della scienza?

III.

La dottrina dell'Ardigò è in ogni suo lato l'applicazione del principio che " il vero è nel fatto ". Se questo principio sarà compreso nel valore filosofico che segnalammo, per cui il fatto è da intendersi come " fatto di coscienza " e come assolutamente certo, d'una certezza insuperabile, sarà compreso, e solo allora, l'intiero spirito della dottrina stessa.

Da questo principio, in quanto è un principio di esperienza, risulta logicamente (e per logica inflessibile) il realismo positivo dell'Ardigò.

Il fatto di coscienza, la sensazione, si pone assolutamente; è dunque innegabile. Ma si pongono assolutamente, e quindi del pari innegabilmente, con la sensazione, anche i suoi caratteri, per sè e nelle loro differenze. Pongono se stesse le sensazioni interne, come interne, e le sensazioni esterne, come esterne; e le une non sono le altre, e non sono le une alle altre riducibili, non essendo rappresentative fuorchè di se stesse. Il Me — ch'è l'aggrupparsi, il sintetizzarsi delle sensazioni interne — è dunque reale, come fatto di esperienza; e come fatto di esperienza, egualmente certo, si pone del pari il reale esterno, per l'aggrupparsi o sintetizzarsi delle sensazioni esterne. La percezione (sensazione esterna) è, nella sua imperatività logica, la prova assoluta della realtà che diciamo esterna. Ma pur ponendosi i due reali, il Me e il non-Me, come dati sensibili (l'esperienza è sensazione), non si riducono l'uno all'altro, chè tanto varrebbe dimenticare che l'uno dei due termini si contrappone appunto all'altro, così da trascendersi a vicenda, per non potersi rappresentare o risolvere l'uno nell'altro. Si presentano entrambi, il Me e il non-Me, come reali, e non si può affermare la realtà dell'uno senza quella dell'altro; non si può constatarne la realtà senza la contrapposizione, o trascendenza reciproca. L'irriducibilità loro (o trascendenza reciproca o con-

trapposizione), è implicitamente la prova logica, razionale, della loro distinta realtà; così come l'avvertimento immediato del loro porsi n' è la prova sperimentale.

Il materialismo e l'idealismo contradicono all'esperienza perchè trascurano di questa un aspetto, anzi, per dire meglio, trascurano addirittura un campo di essa, quale è da un lato quello dell'essere (o divenire) materiale, e dall'altro quello dell'essere (o divenire) spirituale. Per il materialismo lo spirito è un epifenomeno della materia; per lo spiritualismo la matèria è un epifenomeno dello spirito; e si converte così, arbitrariamente, in epifenomeno, il fenomeno, in non reale e concreto ciò che è imposto invece alla coscienza sincera dello sperimentatore, come reale e concreto. Unilaterali, parziali, e in ultima analisi assurde, le due dottrine si contrappongono al positivismo, ma questo antagonismo riesce paragonabile a quello che esiste tra illusione e percezione. Il Positivismo non può non essere realistico: esso poi spiega anche a quali ragioni siano da attribuirsi le fallacie dell'una e dell'altra delle due ad esso opposte dottrine. Infatti il materialista considera il fenomeno psichico come l'epifenomeno della materia, perchè vede soltanto continuarsi nel carattere fisico della efferenza, il carattere fisico della afferenza: alla sua volta l'idealista vedendo ch'è inspiegabile l'efferenza (nell'atto umano) senza il dato psichico del concepimento dell'ordine, della scelta, della finalità, considera per ciò l'efferenza

stessa come un epifenomeno dello spirito [1]. Evidentemente le due illusioni si devono al difetto dell'osservazione, alla mancata applicazione di quel criterio metodologico che non si può abbandonare quando si tratti di rispondere alla domanda: Che cosa è reale?

Le due formazioni Me e non-Me, l'Autosintesi e l'Eterosintesi, si debbono ai diversi organi onde si pongono le due specie di reali, dovendosi infatti la rappresentazione della realtà esterna al funzionare degli organi periferici,e quella della realtà interna al funzionare degli organi interni: i dati di questi si presentano come stabili; quelli come meno stabili e come accidentali. Ma gli uni e gli altri sono dati sensibili e del pari reali; e sono inoltre tali che quella causalità ch'è unica tanto per il materialista (causalità fisica o meccanica) quanto per l'idealista (causalità psichica), per il positivista è invece duplice, fisica e psichica. È causa, per il positivista, quel fatto che come causa si presenta, sia esso classificato tra gl'interni o gli esterni; nè egli risponde al problema “ quale delle due cause sia primaria „ come rispondono il materialista e l'idealista: per lui la primalità spetta a quella causa che per prima si presenta, nell'esperienza psicologica, e che essendo or l'una, or l'altra, ora psichica, ora fisica, può essere e l'una e l'altra. Non solo, ma cessa anche, per questa interpretazione positiva, il problema in

(1) Vol. IX, pag. 307.

se stesso insolubile e sostanzialmente pervaso dall'errore, del come possa lo spirito agire sulla materia, o questa su quello. L'Ardigò dichiarava nettamente la nuova posizione del problema già nel Vol. I: " Non si dovrà ricercare come un essere appartenente a un mondo speciale possa influire sopra un essere di natura affatto diversa, ed appartenente ad un mondo estraneo al primo e quindi, in certa guisa, soprannaturale ad esso; ma semplicemente si dovrà ricercare come dei fenomeni riducibili, per le comuni somiglianze, alla stessa generalità mentale, o natura, se si vuol dire così, possano e debbano coesistere e succedersi tra loro " (pag. 234). A risolvere il problema così posto, l'Ardigò presenta la sua teoria dell'*indistinto*.

Materia e spirito genericamente considerati sono astrazioni, ma ogni astrazione è un ritmo di sensibili, e ha quindi un'obbiettività propria; vogliamo dire una realtà concreta: ha quella obbiettività o realtà che è propria dei sensibili stessi da cui emerge. Materia e spirito possiedono dunque l'obbiettività o realtà concreta, di fatto, di esperienza, naturale, ch'è propria delle sensazioni esterne e interne. La realtà loro è la realtà stessa della natura, che per questi due termini si rappresenta; ed è distinta la realtà dell'una delle due astrazioni dalla realtà dell'altra.

Ma questa distinzione *di fatto*, benchè si ponga nella coscienza come contrapposizione dei due termini ond'essa risulta, non si può dire *assoluta* nel

rispetto naturale genetico. E alla genesi di essa occorre pur risalire, se non altra via offre il criterio dell'esperienza per trovare la ragione positiva d'ogni fatto, d'ogni *distinto*. Arrestandoci alla *constatazione* dei due distinti contrapposti, materia e spirito, Me e non-Me, non avremo, come facilmente si comprende, la *spiegazione* del loro prodursi; a quel modo che non avremmo la spiegazione dei varî elementi che ci presenta il vegetare di una pianta, se non risalissimo all'unità del seme che fu fecondato. Spiegare un fatto vuol dire rifarne il processo formativo; vuol dire cogliere le ragioni delle ulteriori differenze, ond'esso ci si presenta, ne' momenti anteriori, fino a quel limite del suo processo di formazione a cui l'esperienza, con l'analisi, ci può condurre. Dovremo poter *riconoscere* quelle differenze in qualche altra cosa che non è da confondersi con le differenze stesse, ma a cui queste sono *effettivamente* dovute, essendovi in certo modo *potenziali*. Dovremo insomma risalire dal differente all'indifferenziato, dal distinto all'indistinto; dovremo trovare nell'indistinto la continuità indifferenziata dei distinti. Questo è il processo logico necessario per ogni determinazione scientifica: non si comprende se non per questo processo il sistema planetario attuale; in breve, ogni formazione naturale (che cioè partecipi della esperienza e sia quindi suscettibile d'interpretazione scientifica), richiama ineluttabilmente dal distinto all'indistinto; e in quest'ultimo infine il distinto trova la sua spiegazione. Ma se così è, se il sapere

non può originarsi altrimenti che per questo processo di distinzione e di riconoscimento del distinto nell'indistinto, il fatto della coscienza, nel suo porsi come autosintesi ed eterosintesi, deve essere ricollegato ad altro fatto, ad altro momento del divenire, che non può non essere, in ultima analisi, l'indistinto nel quale Me e non-Me, soggetto e oggetto, sono indifferenziati, costituendo adunque un'unità psicofisica.

Questo *indistinto psico-fisico* è pertanto un limite necessario di conoscenza induttiva; ma è un limite positivo, non trascendente, non metafisico. È, in altri termini, un dato indiretto della esperienza, che coglie nel suo fondo la stessa realtà naturale: è una induzione gnoseologica che in niente si accomuna con il *noumeno* kantiano, o con l'*inconoscibile* spenceriano, perchè nè è un limite assoluto, nè è un elemento negativo di analisi e di ricostruzione. Il processo della distinzione, logico e in pari tempo naturale, segue nella rappresentazione positiva, filosofica, del mondo, *la legge dell'infinito*, che è la legge dell'intelligenza; e all'indistinto psico-fisico adunque si arriva come a un termine che altro ne suppone, ignoto, ma pur positivo, naturale, verso il quale è pur un distinto l'indistinto psico-fisico; e domina pur sempre fra l'uno e l'altro termine della serie regressiva la continuità dinamica, che è legge della natura infinita.

L'indistinto psico-fisico, per cui si spiega la distinzione di Me e non-Me, è una ipotesi positiva,

perchè è desunta dal fatto stesso della sensazione. In realtà una sensazione che si aggruppa nella serie psichica del Me, non può confondersi con una sensazione che si aggruppa nella serie psichica del non-Me. L'esperienza è *attualità*, e nell'attualità ogni dato pone se stesso assolutamente; se stesso, non altro. Ma l'esperienza si stende anche nel tempo, in termini di successione; e in questa può una sensazione, che in altro momento psichico apparteneva al Me, presentarsi nel gruppo, nella sintesi, del non-Me (1); possono insomma *invertirsi* gli elementi del Me e del non-Me, cioè le sensazioni (compresi i sentimenti, che sono nient' altro che sensazioni) dell'una e dell'altra sintesi. Ma come potremmo spiegarci questa invertibilità delle sensazioni se non ammettessimo che la *sensazione* è per se stessa *indifferente* a partecipare dell'uno e dell'altro gruppo, dell'Autosintesi e dell'Eterosintesi, della Materia e dello Spirito? E come poi potremmo affermare questa indifferenza primigenia, essenziale, della sensazione, senza ammettere che la realtà stessa, da cui la sensazione emerge (come ne attesta la esperienza) sia in se stessa indifferente a presentarsi come materia e come spirito; senza cioè ammettere che la natura di cui il fatto del sentire è una manifestazione, una formazione, sia in sè e per sè l'indistinto psico-fisico? Non dunque influsso misterioso di materia e spirito, come di entità metafisicamente trascendenti; non di-

(1) Vedi specialmente Vol. V, pag 437 e seg.

stacco profondo, dualistico, tra l'una e l'altro; non armonia prestabilita, od occasionalismo; non sostanza e modo; non parallelismo puro, metafisico; non misteri della divinità o della natura fatta dio; ma continuità perfetta fondamentale della natura infinita, che si attua nell'uno e nell'altro aspetto della reale esperienza, nell'uno e nell'altro fatto ponentesi per sè, assolutamente, e pur traente con sè l' indistinto di se stesso. Non *apriorismi*, ma l'esperienza in tutto il suo rigore, in tutta la sua rigidezza di natura fatta coscienza, fatta scienza. Non il miracolo, ma la naturalità sempre, perfetta, assoluta, che per sè non è e non può essere mai miracolosa, pur essendo mirabile il processo suo, pur essendo ben degna degli sforzi onde i filosofi, che l'umanità celebra in ogni tempo, ricercano la scienza recondita delle sue leggi. Un miracolo è, se mai, per dir così, l'esperienza stessa che della scoperta di queste leggi rende capaci.

Soggetto e oggetto non sono dunque negati dall' Ardigò ma sono entrambi affermati in quanto si presuppongono, e non si può per es. affermare la realtà del soggetto, se non si afterma del pari quella dell' oggetto che n'è il correlativo essenziale [1].

Il soggettivo, l'interno, lo spirituale, non è l' oggettivo, l'esterno, il materiale. Ciò che si presenta

---

[1] Cfr. la splendida critica che l'Ardigò fa della dottrine del Berkeley: Vol. IX, pag 89 e seg.

come stabile non s'identifica con ciò che si presenta come accidentale, nè questo si risolve in quello, come vorrebbero rispettivamente gli idealisti e i materialisti. Ma la distinzione positiva, sperimentale, delle due formazioni, non esclude quell'indistinto originario in cui non ancora il soggettivo e l'oggettivo si sono differenziati; nè d'altra parte la distinzione e contrapposizione logica di essi toglie che quelle sensazioni che diciamo soggettive non siano tali assolutamente, o che tali non siano assolutamente le sensazioni che diciamo oggettive. La distinzione, ch'è reale, innegabile, in quanto è un evento concreto della psiche, non coglie le radici della natura, non raggiunge il termine della speculazione filosofica nell'indagine di ciò che la natura sia, a così esprimerci, nel suo fondo. Ma se essa è dovuta alla differenza degli organi (periferici e centrali) per la cui funzione l'oggettivo si presenta come altro dal soggettivo, chi non vede che questa genesi empirica del differenziamento non può legittimare il dualismo, dal momento che gli stessi organi che diconsi interni o centrali potrebbero, se direttamente constatabili nel loro funzionare, diventare pur essi, nell'apprezzamento che ne faremmo, organi esterni; e dal momento che le sensazioni potrebbero del pari e indifferentemente riguardarsi sotto un certo rispetto sia come tutte esterne, sia come tutte interiori? È evidente che ciò che può essere egualmente soggettivo od oggettivo non è essenzialmente nè soggettivo nè oggettivo, ma è, nel suo primo porsi, indistinto.

Non varrebbe obbiettare che l'aggruppamento dei dati sensibili nella sintesi del Me richiede, ossia presuppone, l'esistenza di questo Me come soggetto aggruppante; perchè non è in generale condizione dell'aggrupparsi, del confluire, l'attività di un soggetto distinto il quale compia quest' atto (tutti gli aggregati naturali avrebbero, se così fosse, bisogno di un soggetto metafisico), e perchè un Io differenziante, supposto come anteriore alle sensazioni, al sentire, non potrebbe avere un' attività naturale, e la sua presunta attività metafisica sarebbe un vero miracolo, un *asylum ignorantiæ*, oltrechè un sostituto scientificamente inaccettabile dell'attività stessa della natura (1).

Il punto di vista adunque dal quale l'Ardigò s'è posto per riguardare e per risolvere il problema del reale, è un punto di vista *radicale,* ed è quanto può essere *positivo*, cioè *scientifico;* è l' applicazione ferrea del criterio informativo del suo Positivismo. Non è un punto di vista puramente dialettico, per cui si giunga a risultati che si possono e debbono assumere *come assolutamente veri* solo in quanto si accetti, per uno di quegli atti di opzione che sono tanto cari ai prammatisti, come valido, un principio aprioristico; ma è un punto di vista dal quale l'uomo è posto dalla stessa natura, e che non si può respingere senza contraddizione,

---

(1) Cfr. Vol. VII, pag. 446 e seg.: e *Il Simbolismo* ecc., pag. 130-137; 182 e seguenti.

quando appunto si voglia costruire la *scienza della natura*. E nello svolgersi della dottrina ardighiana circa il problema del reale, si fa pure manifesta l'insostenibilità di quegli apprezzamenti che si è soliti fare in Italia circa il Positivismo, quando per es. lo si accusa di voler spiegare il soggetto mediante l'oggetto, e di risolvere nella materia le leggi dello spirito (1).

Se è Positivismo la dottrina dell'Ardigò (e che tale non sia potrà dimostrarlo solo qualche bizzarro dilettante di amenità filosofiche), non ad esso può evidentemente riferirsi codesta osservazione, che vuol essere rimprovero. Per l'Ardigò non si spiega il soggetto per l'oggetto, e neppure questo si spiega per quello: tutto è oggettivo ciò che è termine di sapere scientifico, sia che ci riferiamo al mondo esterno o al mondo interno; e ogni sapere è anche in pari tempo soggettivo, in quanto è riferito al Me, che si pone nominalmente a soggetto di esso. E ciascun dato ponendo se stesso, pone anche i propri rapporti, il proprio ritmo, le proprie leggi, per le quali si rintraccia d'ogni evento, fisico o psichico, quella spiegazione che è sperimentalmente possibile. Ma il soggettivo e l'oggettivo lungi infine dal trovare l'uno la spiegazione, la rappresentazione propria nell'altro, non si possono spiegare se non per la continuità loro nel ritmo dell'indistinto psico-fisico,

(1) G. Villa, *L'idealismo contemporaneo* - Torino, Bocca, 1906, pag. 242-3 e *passim*.

per cui si esclude assolutamente (e per non riconoscere questa esclusione occorre congiurare non pure contro le norme dell'onestà scientifica, ma pur contro il senso comune), si esclude, dico, assolutamente, sia il materialismo, sia l'idealismo.

Per la dottrina dell'Ardigò si può anche valutare l'appunto che si vuol fare al Positivismo, quando si osserva com'esso confonda *quantità* e *qualità*, l'una come dato dell'esperienza esteriore e oggetto delle scienze fisiche e naturali, l'altra come dato dell'esperienza interna, di quell'esperienza intimamente vissuta che si distacca in modo assoluto, con la categoria dei *valori* che la contradistinguono, dall'esperienza materiale, meccanica, e dalle sue leggi quantitative, essendo oggetto della scienza distinta dello spirito. In questa osservazione critica, che mira a sminuire il valore gnoseologico del Positivismo, attribuendogli grossolanità di criterî e confusione volgare di giudizi appreziativi, si cela indubbiamente l'equivoco.

Per chi si ponga non da un punto di vista dialettico astratto, ma concreto e scientifico, la rappresentazione d'un rapporto quantitativo e quella di un rapporto di qualità (qualità e quantità non si presentano se non per i termini di un rapporto) sono forme di attività psicologica le quali si differenziano unicamente per il differenziarsi dei rapporti in cui consistono. Una gradazione nella quantità non è intelligibile se non in quanto è una gradazione d'intensità sensibile; e una gradazione qualitativa si

presenta nell'ordine dei sentimenti, pure con intensità varia corrispondente, esplicandosi però pur essa, in ultima analisi, in quello stato psicologico, di sensibilità, in cui il sentimento si riduce. Il diverso rispetto onde la quantità e la qualità si considerano, non sottrae loro l'identità psichica fondamentale psicologica; non toglie loro il carattere comune di esperienza psichica. Ciò che dicesi un *quanto* è o numero, o estensione, o peso, o forza, e via dicendo: ma questi dati dell'esperienza figurano come *qualità* del *quanto*, che perciò diventa, a dire così, un *quale*. Quantità e qualità diventano, par questa via dell' esperienza psichica, due astratti che, se possono sussistere, come tali, separatamente, in concreto si corrispondono. Poniamo ad es. la sensazione prodotta dalla puntura d'uno spillo. Essa è un *quale* della sensibilità, e in pari tempo un *quanto* dolorifico: può essere l'uno senza essere l'altro? E come *quale*, e come *quanto*, non si distingue forse da un'altra sensazione, poniamo dallo spasimo di un forte dolore di denti?

Il quanto e il quale possono tuttavia significare l'uno il mondo esterno, l'altro il mondo interno; così come i termini *oggettivo* e *soggettivo, esterno* e *interno;* ma con ciò non si giunge a negarne la reale unità psicologica, quella unità che è esperienza e natura. Unità e varietà quantitativa e qualitativa, sono i poli logici della realtà; e sono pertanto anche gli elementi essenziali d'ogni scienza, sia fisica o morale, di quantità o di qualità.

Lo Stumpf osserva che è oramai diventato comune il concetto che, mentre le indagini che si protraggono nel campo della natura (fisica) ci portano a ridurre sempre più le differenze apparenti tra il mondo organico e l'inorganico, tra i processi fisici e chimici, e a ridurre altresì le differenze che si trovano entro ciascuno dei due gruppi o processi, a un'unica materia e forza, — il psicologo si vede invece costretto, da un esame sufficiente dei fatti psichici, a riconoscere nel campo della psiche la reale pluralità degli elementi, e la specie diversa dei processi (1). Di questa visione differenziale sembrano inorgoglire i nuovi idealisti: ma è pur questa una visione equivoca. Certamente è tendenza scientifica il ridurre la pluralità all'unità; e questa tendenza ha dato copiosi frutti nelle scienze naturali. Ma frutti non spregevoli ha essa dati pur nelle scienze dello spirito, chè ogni sintesi, ogni comprensione ampia, esplicativa, d'un ordine di fatti, è intrinsecamente riduttiva della varietà all'unità. Ma se poi dell'osservazione dello Stumpf è comune ci gioviamo riguardando la concezione del reale, che l'Ardigò ci presenta, riconosceremo che tanta è la unità del mondo fisico, altrettanta è per il rispetto eterosintetico l'unità del mondo psichico entro il quale esso si pone; e la varietà poi, psicologica, non è irriducibile, secondo l'Ardigò, ad unità, sia

(1) " Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie " — Leipzig. 1900, pag. 20.

questa intesa come l'elemento fondamentale e costante onde si hanno le formazioni psichiche, o sia intesa come unità logica, essendo l'unità della psiche rappresentata da questo rispetto, per l'Ardigò, dalla legge dell'indistinto e del distinto, che è anche legge di continuità.

Quanto è lontano dunque il nostro filosofo dal ridurre, egli positivista, la qualità a quantità, ossia, come si suol dire, — e come si formola l'accusa più grave contro il Positivismo, — " la coscienza a una forma di fenomeni materiali „ (1), la psicologia a fisiologia! L'esposizione che rinnovammo in questo paragrafo, per amore di precisione, e per stimolo alla lealtà, della dottrina psicologica realistica dell'Ardigò, è risposta più che sufficiente al pregiudizio che si accarezza tuttora contro il Positivismo; nè furono in verità il Münsterberg e il Wundt a insegnarci per primi l'irriducibilità del fatto psichico al fatto meccanico materiale. Già — per dir breve — nel 1870 l'Ardigò scriveva questo memorabile monito, che fu il programma di tutta la sua opera (2): " La fisiologia si occupa anch'essa del fatto della vita umana, come la psicologia. Ma sotto un altro aspetto: cioè sotto quello della sua manifestazione organica, o materiale, che dir si voglia. Sicchè, quantunque sia di grandissimo aiuto alla psicologia, anzi si possa dire che in molte parti

(1) G. Villa, Op. cit. pag. 31 e *passim*.
(2) Valga agli studiosi nostri questa notizia storica

combaci con essa, non la può però sostituire.... Se oltre gli atti puramente fisiologici, che si vedono cogli occhi e si palpano con le mani, si dànno in natura anche degli atti psichici, non osservabili altrove che nell'interno della coscienza, si dovrà per questi ultimi avere una scienza speciale e distinta, che se ne occupi *ex professo*.... Che dire poi se si può aggiungere: 1° che la fisiologia, anche dove è utile, non può condurre se non ad un certo punto, oltre il quale non serve che l'osservazione diretta del pensiero, quale si presenta nella coscienza; 2° che la fisiologia stessa per progredire (e lo rinfaccio sul serio agli abolizionisti), ha bisogno dell'aiuto della psicologia? „ [1].

IV.

Come la sensazione è sufficiente alla costruzione positiva della realtà universale, e come poi essa è, di questa costruzione, l'elemento imprescindibile ed essenziale, così per essa s'intende ogni processo psicologico, indipendentemente dal presunto intervento di facoltà metafisiche e di un soggetto sostanziale.

Ogni forma del pensiero si risolve nelle sensazioni: non esiste il pensiero *puro*, la ragione pura; non hannò consistenza in sè le idee che si presu-

---

[1] Vol. I, pag. 172-173 e *passim*.

mono indipendenti, nella genesi loro e nel contenuto, dalla esperienza; il *ritmo dei sensibili* spiega, ossia costituisce (come ci manifesta l'analisi) ogni specie dell'attività mentale, dalla percezione alla più ideale e astratta concezione, al più fantastico ragionamento, compreso quello dei matematici. Ma perchè questa funzione del fatto sensibile apparisca nella sua perfetta congruenza e interezza, è necessario eliminare quei concetti di esso che informavano il vecchio sensismo, e che sopravivono in alcune forme che ha assunte quella dottrina che fu detta *sensazionalismo*.

Il sensismo vecchio e quello volgare considerano i sensibili come isolati, come primi per sè, senza avvertire che così ne fanno altrettanti astratti. Concretamente una sensazione non è un singolo, ma è un *ritmo* di sensazioni minime, ed è poi sempre un ritmo di sensibili una qualunque forma che assuma il dinamismo del pensiero. La conoscenza (forma del pensiero) è nient'altro pur essa che una funzione della sensazione, un ritmo di sensibili; è una cognizione per sè ogni sensazione. Se nel processo conoscitivo la dinamica psicologica si va complicando, per integrazioni e riferimenti ulteriori, non cessa tuttavia d'essere sufficiente, a spiegare quel complicato processo, la legge del ritmo dei sensibili, nel quale poi si risolvono pur quelle forme astrattissime, universali, che si chiamano *categorie*, e che la psicologia metafisica pone come forme pure, *a priori*. Tutto l'ordine logico risulta di sen-

sazioni; dalle qualità secondarie a quelle primarie dei corpi: ritmi di sensibili sono gli stessi principî logici detti fondamentali.

All'infuori della sensazione non esiste possibilità di conoscenza o di ragione. E tale capacità spetta alla sensazione perchè essa è effettivamente la natura stessa che si fa attiva psicologicamente, e perchè l'attività che diciamo razionale a null'altro si riduce, nell'analisi sperimentale, se non all'attività sensibile.

Se si contrasta questa dottrina che identifica il conoscere col sentire, ciò dipende dall'errore, proprio di tutta la vecchia psicologia, per cui il sentire non si concepisce come vera e propria attività, ma come passività e accidentalità dell'anima. All'incontro l'esperienza attesta ch'essa è attività, e attività per se stessa, naturale, che nel dinamismo universale, indistinto, ha le ragioni ultime del proprio prodursi, e nel dinamismo fisiologico ha le sue ragioni prossime. È attività che potremmo dire, sotto un certo rispetto, infinita, riflettendo in sè una serie infinita di coesistenti e di successivi; ed è anche, come infinita, così universale: alla sensazione, come fatto naturale, spettano in un certo senso (positivo) quelle proprietà (infinità, universalità, necessità, e via dicendo) che la vecchia ontologia psicologica attribuiva all'idea.

Una stessa sensazione, poniamo quella del rosso, non deve necessariamente riferirsi a uno o ad altro corpo. Effettivamente essa pone sè medesima come

applicabile indifferentemente a un infinito numero di oggetti, rimanendo sempre la sensazione del rosso, e avendo quindi una realtà propria, come tale. L'applicabilità sua a un numero infinito di oggetti — ossia la possibilità sperimentale che essa sorga per le impressioni dovute all'azione di oggetti diversi, equivale in ultimo all'universalità che si pensò essere invece un'idea *a priori*, non spiegabile per i dati del senso.

Anche l'attributo della *necessità* si spiega per ragioni di esperienza. Comunemente si distingue la necessità intuitiva, immediatamente percepibile nel fenomeno, dalla necessità *logica*, astratta, generale, che si ritiene il presupposto indispensabile alla validità scientifica delle nostre cognizioni, e che si afferma non potersi raggiungere se non uscendo dal sensibile per elevarsi al puro pensabile. Ma se l'analisi psicologica non dimostra che nel pensiero vi siano elementi che non derivino per la via dell'esperienza, come si può presumere di uscire dal sensibile per raggiungere il puro pensabile? La necessità logica ha certamente una funzione indispensabile nel sapere scientifico; ma essa non può consistere se non in dati di pensiero, in quanto s'impongono. Ora, se questa imperatività inerente al pensiero è in ogni caso riducibile all'imperatività logica della percezione (che è reduplicazione di sensazioni), svanisce e cessa la visione metafisica d'una necessità logica trascendente, e la necessità stessa si presenta come funzione della esperienza sensibile. L'analisi

scopre come questa, nelle forme ideali che s'imaginano *pure*, sia, in realtà, dissimulata.

Il presupposto dell' intelletto che dia la propria forma ai dati del senso, non può nascere (e nasceva effettivamente per es. nel Kant) se non dal contrapporre nel pensiero la forma al contenuto, come se quella potesse sussistere senza di questo, e come se il reale non fosse in ogni caso e assolutamente il dato della coscienza. È un' unità sempre il fatto o processo conoscitivo: un'unità vera e propria; non risulta dall' aggiungersi, al dato del senso, di una forma ideale. Quelle forme logiche astratte che si disegnano nel pensiero quasi modelli tipici, o come forme innate della mente, non sono in ultimo se non gli stessi reali sensibili, ritmicamente fissatisi fino dai primordi inavvertiti dell'attività della mente, nell'esperienza individuale. Emergono poi nella coscienza, questi reali sensibili, come confluiti negli aggruppamenti ritmici; e soltanto per l'astrattezza con cui si presentano, in quanto appaiono universali (e l'universalità sembra in antitesi con la limitezza della esperienza), si attribuiscono a una facoltà speciale, all'intelletto puro.

La sensazione concepita così — cioè nel modo che più si conforma alla esperienza psicologica, ch'è anche, per il coefficiente dell'analisi, esperienza critica — assume nella dottrina dell'Ardigò una funzione che non può confondersi con quella attribuitale dal sensismo tradizionale. E questa funzione, che risponde alle esigenze scientifiche e alla realtà

sperimentale, essa acquista per il principio che rilevammo (universale nella psiche come in generale nella natura) del *ritmo*.

La teoria del ritmo ha, nell'Ardigò, un'estensione e un valore che non hanno riscontro nelle precedenti concezioni dello Spencer e del Tyndall [1]; e risponde poi, nella sua ampiezza, all'esperienza, perchè questa ci si presenta di fatto e in pari tempo come molteplicità e come unità, come varietà e come ordine. “Il vario nell'ordine; e l'ordine nel vario„ : tale è la legge che abbraccia ogni specie di accadere. L'ordine è per se stesso ritmico, è costanza di rapporto; ad esso ogni singolo fatto è da riferirsi (volendosi spiegare) come l'elemento al suo tutto, come la proprietà alla cosa, come il punto allo spazio, come il momento alla linea dei successivi che dicesi tempo, come l'individuo alla specie. Per il fatto sensibile avverantesi nella successione ritmica dei suoi minimi elementi, si rende la ragione positiva sia di ciascuno di questi, sia di quei distinti mentali che da esso emergono come concetti universali. Spiega questo ritmo le formazioni superiori dello spirito, come quelle inferiori, non altrimenti che nel più vasto campo della natura si spiegano per il *ritmo* le formazioni più disparate, dalla goccia di rugiada al sistema solare. Esso sostituisce, nel rispetto psicologico, la teoria meccanicistica dell'antico associazionismo. Non è infatti, l'associa-

---

(1) Cfr. Vol. II pag. 227.

zione delle idee, o delle sensazioni, concepita dall'Ardigò sul modello degli aggregati materiali, come se un elemento psichico si aggiungesse ad altro elemento, quasi atomo ad atomo; ma la continuità è legge del pensiero come in generale della natura; e questa continuità è più precisamente, nel fatto dell'associazione mentale, *confluenza ritmica* di elementi sensibili, corrispondente alla confluenza ritmica de' moti fisiologici.

Nell'onda cerebrale, a così esprimerci, onde si esprimono i dati associativi, si costituisce il divenire psico-fisico, e si attua la dinamica delle psiche. Ed è giusto riconoscere che per questo concetto, del *ritmo psico-fisico*, si spiegano gli avvenimenti dello spirito in maniera più adeguata alla esperienza, che non per altre concezioni, e per es. per quella della così detta " *assimilazione psichica* ". In questa espressione si rileva metafisicamente un aspetto del divenire psichico che non è a nostro giudizio il più proprio, sia perchè si trasporta per essa nell'ordine psicologico un riguardo d'indole biologica, sia perchè *non si assimilano* veramente, nella continuità dinamica della psiche, gli elementi di questa, ma si *continuano*. Ha poi il termine *ritmo* il vantaggio di adeguarsi, nella sua significazione empirica, all'universalità del divenire naturale, e di fondere dunque in sè non pure i dati dell'esperienza psicologica, ma quelli dell'intiera esperienza, rispondendo a quell'unità formale e sostanziale che deve presentare ogni concepimento che faccia parte d'un sistema monistico.

Tale è il disegno generale della dottrina della conoscenza dell' Ardigò: ma ora a dargli ancor maggior risalto gioverà riguardare con qualche nuova considerazione la teoria critica delle idee metafisiche, e in particolar modo dell' idea di sostanza. Queste idee sono divenute, per la funzione conservatrice del linguaggio, abiti indistruttibili della nostra mente, e hanno, come tali, pur sempre un significato concreto, un contenuto positivo. L'analisi dell' Ardigò svela questo significato, questo contenuto, eliminandone gli elementi spurii od equivoci.

Il Locke, lo Hume e in generale i vecchi sensisti insistevano sulla inesistenza dell' idea di *sostanza* (e delle altre idee metafisiche) osservando che quella non è reale perchè mancano ad essa le sensazioni da cui possa essere derivata. Il Kant giustamente osservò che questa idea esiste effettivamente come forma del pensiero, integratrice del dato empirico. Ma il Kant ebbe il torto di attribuire questa idea al pensiero puro, come sua forma soggettiva, *a priori*, anzichè riconoscerne l'origine empirica. Questa poi era negata dal Locke e dallo Hume per l'errore comune, pregiudiziale, onde il dato sensibile era da essi concepito come singolo anzichè come ritmico. L'Ardigò riconosce l'esistenza dell'idea di sostanza, ma la riduce a un ritmo dei sensibili; la ritrova, con l'analisi, nell'aggruppamento di quegli atti coscienti che si dànno come costanti nella rappresentazione dell'oggetto; la riconosce come persistenza

di dati concreti di esperienza, a cui si riferiscono come a soggetto permanente, o sottostante, o ultimo, (epperò relativamente indistinto) i distinti nuovi accidentali. La sostanza è dunque un'effettività della psiche: ma un'effettività empirica, che si spiega per le sensazioni solo a patto che si abbia di queste un concetto diverso da quello tradizionale. E che anche per questo rispetto la dottrina della conoscenza dell'Ardigò si presenti come caratteristica, specialmente nel concetto della sensazione e della sua funzione, apparisce ad evidenza considerando che, mentre movendo dal dato empirico del sensibile i vecchi sensisti negavano alla sostanza ogni reale esistenza, l'Ardigò, movendo dal dato stesso, ma interpretandolo positivamente, inferisce l'esistenza dell'idea medesima; la inferisce come constatazione di fatto a cui costringe l'analisi, e che l'analisi svela ne' suoi reali caratteri empirici, spogliandola d'ogni artificiosa veste metafisica. Si comprende anche come dalla trattazione ampia, rigorosamente analitica e profondamente coerente del problema della conoscenza, quale si trova nelle *Opere* dell'Ardigò, sia smentita l'accusa tante volte e leggermente accentuata contro il positivismo, che esso trascuri la teoria della conoscenza, e perfino non comprenda il senso di questo problema.

Movendo da un principio metafisico si possono comporre sistemi complessi e vasti di gnoseologia, svolgendo il principio stesso con genialità dialettica. Il còmpito qui è relativamente agevolato dal me-

todo stesso, che apre facile campo a un infinito numero di questioni, che però spesse volte sono piuttosto verbali che sostanziali. Diverso è il còmpito del filosofo positivista, che strettamente si attenga al metodo che egli si propone di seguire. A lui s'impongono limiti che per sè rendono meno feconda, e comunque più aspra e lenta l'opera sua. Contuttociò non v'è aspetto fondamentale del problema gnoseologico che nelle *Opere* dell'Ardigò non trovi largo e meditato svolgimento. In questo l' esperienza è salvata da ogni apriorismo o indebite generalizzazioni; ed è pure protetto, per il largo senso filosofico ond'è fecondato, da quelle restrizioni a cui facilmente lega l'empirismo negli spiriti cui manca il genio filosofico.

Il Mach — per citare uno dei molti esempi che qui cadrebbero opportuni — pone pure la sensazione come unico elemento di conoscenza. Noi non conosciamo fuorchè i rapporti delle sensazioni, le quali poi sono anche gli elementi onde risultano i corpi. Non esiste dualismo tra i due ordini di fatti fisico e psichico, ma l'uno e l'altro non sono fuorchè complessi di sensazioni connessi in modo diverso e considerati da punti di vista differenti. Nella sfera sensibile della conoscenza ogni oggetto è del pari fisico e psichico; mondo esterno e interno non si contrappongono, non sono omogenei fra loro. Sono sensazioni; e in queste la realtà si esaurisce: non si può parlare rigorosamente nè di un mondo esterno, nè di un soggetto che stia di contro e in-

dipendente; l'una e l'altra concezione, in ultima analisi, sono fittizie.

Questa dottrina del Mach, che appariva nel 1886 (Jena) con la prima edizione dell'opera *Die Analyse der Empfindungen*, arieggia sotto un certo rispetto, ed entro certi limiti, la dottrina precedente (1870) dell'Ardigò; ma ne differisce poi sostanzialmente, perchè, se entrambe pongono come primo dato la sensazione, e se entrambe risolvono in questa, nell'ordine conoscitivo, la realtà, si trascura però, nella dottrina del Mach, quel dato inoppugnabile di esperienza comune, umana, naturale, che è la effettiva contrapposizione de' due mondi fisico e psichico. Che il mondo fisico (esterno) apparisca per le sensazioni, così come apparisce per le sensazioni il mondo interno, è innegabile: ma l'omogeneità gnoseologica fondamentale non toglie significato psicologico e valore logico alla trascendenza reciproca dei due ordini di sensibili. Così si spiega come il positivismo iniziale del Mach conduca all'idealismo, mentre quello integrale dell'Ardigò conduce al realismo. Così ancora si spiega come pur negando il Mach il soggetto, egli sia ciononostante condotto, dal suo concetto funzionale della sensazione, a offrire della realtà una visione che apparisce soggettiva. All'incontro la negazione del soggetto sostanziale e assoluto non toglie all'Ardigò il diritto logico di affermare la realtà positiva, concreta, sperimentale, dell'oggetto, come altro dal mondo che dicesi psichico. Così infine si spiega come dif-

feriscano profondamente il monismo dello scienziato tedesco, da quello del filosofo italiano; nel quale poi il dato della sensazione s'integra nella realtà sperimentale della natura così da costituire una gnoseologia la quale, per la severità delle linee che ne compongono l'intreccio, non tollera confronto con la innegabile relativa ristrettezza delle vedute filosofiche del Mach.

La sensazione è lo strumento fondamentale ed essenziale della conoscenza, ma per essa, secondo l'Ardigò, il mondo esterno è dato, come dicemmo, con quello stesso diritto che il mondo interiore; non è assorbito quello in questo, come vorrebbero i psicologisti della così detta filosofia " dell' immanenza ". Il trascendente metafisico è bensì, secondo l'Ardigò, da escludersi come impervio a ogni indagine conoscitiva, e assolutamente ozioso, negli intenti costruttivi; ma ciò non esclude la necessità di riconoscere la trascendenza sperimentale dei sensibili, la individualità e quindi la contrapposizione realistica del mondo fisico al mondo psicologico. La sensazione — sì dirà — è per sè un puro fatto *spirituale?* Ma solo — rispondiamo — a formulare in questo modo il problema occorre aver postulato il termine contrapposto, il fatto *materiale!* E non è poi illusione questo fatto specificamente diverso, perchè non è illusoria per sè la sensazione. Se un'illusione è sospettabile nella sensazione, in quanto si presenta come esterna, può l'esperimento concorrere a sincerarne i caratteri: l'esperimento; cioè

la percezione, cioè sensazioni nuove, capaci di stabilire legittimamente, con la proiezione logica, un'oggettività reale.

Ma si dirà ancora: Che è questa realtà che da un lato è sensazione, e si pone d' altro lato come altro da noi, in quanto ci concepiamo come esseri psichici? Il " *che cosa è* „ non può, rispondiamo, rivelarsi altrimenti che nelle forme naturali del conoscere, che sono le forme sensibili. Il " *che cosa è* „ si risolve nel divenire ch'è l'essenza dell'essere; e il divenire è per noi e in noi, necessariamente e naturalmente, sensazione. Il pensare a un' essenza metafisica, ultrasensibile, inconoscibile, noumenica, che sia affermabile, cioè logicamente conoscibile, sia pure come assoluto *limite* — ha tanto poco fondamento razionale, quanto il pensare un al di là del suono, che sia suono, un al di là della luce, che sia qualche cosa di luminoso. I limiti naturali del conoscere non distruggono però la natura positiva, intrinsecamente sensibile, del conoscere stesso, mentre ogni concezione metafisica, oltrechè insostenibile, diventa, nella psiche dell' indagatore, una forma residuale di misticismo.

V.

" Addentrandoci — scrive il Brugi — nello studio delle opere dell' Ardigò si ammira un legame sì stretto delle parti col tutto che fa fede di una lunga

preparazione; la quale deliberatamente precedette l'opera svoltasi poi a poco a poco quando già era tutta disegnata nella mente dell'autore. L'analisi della psiche umana, in modo che non sia però mai staccata da quella convivenza sociale entro cui si svolge e di cui si alimenta, è come un centro dell'opera filosofica dell'Ardigò, dal quale si partono e al quale convergono molteplici raggi. Si possono prendere ad uno ad uno isolandoli; tutti nondimeno si continuano e si integrano fra loro „. [1] Questa continuità o unità sistematica si ritrova nella Morale, nella Sociologia, nella Pedagogia sia in sè considerate, sia nel rapporto loro con la filosofia della natura e con la psicologia. Così vi ritornano le leggi dell'indistinto, del ritmo, del caso, per le applicazioni che l'Ardigò ne fece, senza *apriorismi*, ma per constatazione positiva, al sorgere e allo svolgersi del fatto etico-giuridico. Così il principio naturalistico che informa tutto il pensiero ardighiano ha, nella interpretazione e nella giustificazione della moralità (che sotto un certo rispetto è tutt'uno con la giustizia), una influenza essenziale. Il fatto etico è in realtà un fatto sociale; ma è *naturalità* anche l'ambiente sociale dal quale esso emerge, riflettendone i caratteri. Il fatto etico è anche un fatto psicologico, individuale; ma è pur *natura* la psiche umana, i cui bisogni sono in questo fatto riflessi

[1] B. Brugi, Il fattore psicologico del diritto naturale secondo l'Ardigò. In *Rivista di filosofia e scienze affini*. Bologna - Padova; Marzo - Aprile 1905.

e sanzionati. Ogni formazione psichica risponde al bisogno dell'essere, nell'uomo come nell'animale; e questo *bisogno* non pure ne' suoi aspetti materiali e biologici, bensì anche in quelli spirituali e civili, è (contrariamente alle dottrine teologiche e metafisiche) un fatto essenzialmente naturale e storico.

La morale dell'Ardigò è appunto una delle dottrine che in grado più cospicuo rappresentano quell'indirizzo storico-psicologico che segna — come bene osserva il Vidari — " la via maestra sulla quale in Europa e in America, nei paesi più colti, come la Germania, e in quelli, come il nostro, che nella cultura s'avanzano con giovanile ma sicuro passo, si son messi gli studiosi di problemi morali; la via dov'essi, dopo tanti sforzi, sono destinati a ricongiungersi, non lontanamente, pur nella formulazione delle loro dottrine „ [1]. Ed è una morale tanto rigorosa nel metodo e nel processo costruttivo, quanto è pura e nobilissima nel sentimento dell'ideale che n'è l'anima. Costituisce per questo rispetto la prova più evidente del valore anche pratico, normativo, del positivismo etico, che di fatto, alla prova, si è mostrato atto e fecondo sia all'ufficio dell'analisi e dell'interpretazione del fatto morale, sia nel dare un fondamento razionale alle idealità superiori della vita civile. Chi accusa il positivismo di escludere *per sè*, per i suoi presupposti metodologici, l'ideale normativo, (che quando fosse positivistica-

---

[1] G. Vidari, *Problemi generali di Etica.* Milano, Hoepli 1901 pag. 103

mente presentato e difeso, non reggerebbe alla critica e ai fini deontologici) e nel positivismo non vede fuorchè la Psicologia, la Sociologia, l'Antropologia e la Storia, come se la sua funzione scientifica fosse puramente descrittiva, dovrebbe attingere dalla *Morale dei Positivisti* e dalla *Sociologia* dell' Ardigò più precisi criterii di giudizio, e por mente alla critica che la Morale positiva fortemente e tenacemente mosse contro la Morale teologica e metafisica. Di critica valida e coraggiosa è ricca l' opera dell' Ardigò, risultando in ultimo da essa quanto più pura, sincera e *umana* sia la morale che razionalmente e umanisticamente si fonde sul *fatto*, di quella morale che si erige sul dogma, sull' intuizione, sul puro sentimento.

La teoria delle idealità sociali nel loro duplice rispetto che indicammo, storico-sociologico, e psicologico, e anzitutto in quello di *formazioni naturali*, risponde alle esigenze non solo della scienza, ma anche della coscienza morale; nè qui ripeterò le considerazioni che questa teoria suggerisce a propria difesa contro le critiche dei moralisti dell' assoluto metafisico ! (1).

Le idealità sociali complesse, evolutive, obbligatorie, antiegoistiche sono, in quanto sociali, esteriori

(1) Crf. dei miei scritti specialmente i luoghi seguenti: *La Crisi del positivismo e il problema filosofico*; pag. 160 e seg.; *Il simbolismo nella conoscenza e nella morale*, pag. 124 - 133; *Le funzioni dell' anima*, pag. 246 e seg.; e *passim*; *Elementi di Morale*, Firenze, G. C. Sansoni, 1906, pag. 112 e seg.; e *Note illustrative agli Elementi di Morale*: id. 1907.

all'individuo; ma egli se le appropria per l'influenza educativa che da più fonti gli deriva; e mano mano che esse diventano impulso dell'anima sua (per la legge generale onde un corpo si appropria nelle proporzioni consentite dalla sua natura, la forza sparsa nell'ambiente) elevano la sua personalità, e per esse il volere di lui si fa autonomo. Diventano, queste idealità, la stessa virtù e sapienza spontanea personale dell'individuo; l'esercizio, che è il segreto del metodo educativo, e mezzo quindi necessario all'incremento della personalità, converte le rappresentazioni ideali in termini finali e in motivi effettivamente motori di volontà; converte l'atto in abitudine. E allora la moralità fatta bisogno istintivo dell' animo, fatta natura, costituisce la vera libertà o superiorità morale individuale e umana, rendendo capaci di dominare in se stessi i bassi istinti, e di governare razionalmente uomini e cose.

Si compie, per l'attuazione di questo ideale di libertà, o di autonomia, il processo naturalmente ascendente dello sviluppo dello spirito; si attua, in altri termini, nello sviluppo etico della personalità, una ammirabile potenza della stessa natura. L'Ardigò riproduce, ma scientificamente, per l'accresciuta e vagliata esperienza, la dottrina aristotelica, svolta pure dal Pomponazzi, secondo la quale la natura è un grande processo di sviluppo, una scala armonica dove i gradi più bassi rappresentano il *potenziale*, e i più alti l'*attuale*. Ed egli affermò e svolse quel monismo a cui logicamente la concezione aristo-

telica dava luogo, e che nel teologismo tomistico diventava dualismo.

L'autonomia è nell' uomo natura, come è natura la relativa autonomia degli animali nel rispetto dei vegetali, e di questi in relazione ai minerali: è natura il tipo cerebrale umano che accade si formasse così da rendere l'uomo capace di alta ragione, di forte attenzione, di volontà morale e giuridica: è natura nell'uomo l'antiegoismo che impronta essenzialmente le idealità sociali. Così il naturalismo etico dell' Ardigò diventava umanesimo, e rivendicava quei diritti della natura umana, e dell' io individuale e sociale, che la teologia morale sacrificava alla teocrazia.

E' mirabile nell' esperienza del fatto morale il potere di cui sono capaci nella natura antiegoistica dell'uomo, e all'infuori d'ogni dono o lume sopranaturale, le idealità sociali. Esse diventano tutta la coscienza morale (cioè ragione, affetto, volere), e hanno tale potere d'impulsività da spingere all'azione morale anche all'infuori d' ogni egoistica attesa d' una sodisfazione qualsiasi, terrena o d' oltretomba. E la loro azione restauratrice della volontà del bene, è anche progressiva, non per qualche misteriosa essenza che fra esse s' insinui, ma per la stessa dinamica dello spirito, per le leggi della formazione delle abitudini. A ogni abitudine infatti che l' esercizio costituisca, si dispensa una certa quantità d' energia atta a promuovere nuovi atti, nuove abitudini. E questo principio dell' economia,

dirò così, della forza morale o antiegoistica — ch'è anche un principio generale della dinamica psicologica — è dall'Ardigò fissato già nella definizione del volere, ch'è da lui detto " una riserva di forza per coordinare in relazione colle idealità superiori le serie psichiche sottostanti „. [1]

Un' idealità sociale è pure la Giustizia, la quale anzi è nell'ordinamento e nel progresso sociale la effettiva attuazione dell'ideale etico: è, per l'Ardigò, " la forza specifica dell'organismo sociale „. La Sociologia, che ha per oggetto il fatto della società come tale, deve dunque studiare le manifestazioni successive di questa " forza „ negli ordinamenti politici, nell'assetto vario della costitituzione sociale; [2] ed essa infatti ci attesta come il progresso sociale avvenga per il tradursi della Giustizia potenziale in Giustizia attuale, del diritto naturale, o potenziale, in diritto politico.

Questa evoluzione giuridica, ch' è così grande parte dell' evoluzione sociale, acquista nell' Ardigò un carattere più scientifico che essa non abbia nello Spencer. La parola evoluzione — notava il Tarde —

---

(1) Vol. III, pag. 90.

(2) L'Ardigò tratta la *Sociologia* come *Filosofia del diritto*, appunto per la funzione ch'egli attribuisce alla Giustizia nella società, oggetto, come fatto, come formazione naturale, evolutiva, della Sociologia. E' infatti per lui una funzione preminente quella che spetta alla Giustizia. Ciò non significa che la Sociologia sia per lui soltanto lo studio della formazione della Giustizia e della sua attività sociale; ma quivi intanto la nuova scienza acquistava un centro preciso di orientamento; e questo è nell' Ardigò un merito insigne, specialmente per le incertezze in cui la sociologia versava, e che tuttora sono ben lungi dall'essere superate dagli studiosi del fatto sociale.

è ingannatrice, e sì dolce a pronunciare che dà naturalmente l'idea del flusso costante, senza ostacoli nè fermata, di un oriuolo a polvere. Quando invece si esaminano meglio i singoli fatti, vedesi che la fluidità e la continuità apparente attribuite alla serie dei cangiamenti sono immaginarie. Prendete un diritto qualunque e vedrete che la sua sedicente evoluzione continua si trasmuta in innesti faticosi e spesso cruenti di nuove idee, giunte di tratto in tratto, da una parte o dall'altra, non si sa perchè, all'improvviso. Ora, continua il Brugi, noi abbiamo già da parecchi anni nelle opere dell' Ardigò quanto basta per sfuggire a quella fallace dottrina d'una schematica evoluzione uniforme del diritto di ogni popolo, a cui si va necessariamente incontro seguendo lo Spencer. La dottrina ardighiana delle formazioni naturali previene contro l'erronea interpretazione. Con la dottrina dell'Ardigò sul *caso*, per cui " il pensiero che oggi troviamo nella umanità è un pensiero, che si è formato per la continuazione di accidentalità infinite succedentisi e aggiuntisi a caso le une alle altre " — onde si ottengono specificazioni ulteriori, per la combinazione in una unità nuova di unità varie anche se non identiche fra loro — non si arriva certo alla predisposta, fatale evoluzione uniforme del diritto di un popolo. Tanto varrebbe esser dotati di tale spirito profetico da poter fare *a priori* una rappresentazione grafica dei fenomeni, e fissare un archetipo della loro successione, prevedendo tutte le

accidentalità infinite che desteranno e agiteranno il pensiero d'un popolo. (" S'intende che con ciò non si elimina quella naturalità che vagheggia la dottrina della evoluzione; il caso non menoma per nulla l'assoluta naturalità del fenomeno, ossia la sua determinazione mediante ciò ch'è intrinseco alle cose stesse operanti ". E' soltanto un " coefficiente " ignoto *a priori* e imprevedibile, senza che con ciò si neghi la necessità del nesso causale "). [1]

Presupposto dell'evoluzione giuridica è il fatto del diritto naturale, concepito, come ripetiamo, dall'Ardigò come diritto *potenziale*, e che in nulla quindi si accosta a quel diritto naturale che s'imagina come trascendente. Il diritto *naturale* dell'Ardigò ha i caratteri propri di ogni altra formazione naturale, distinguendosi dal diritto positivo (del pari naturale) solo per il suo carattere, come dicemmo, potenziale, per il suo valore psicologico di *aspirazione* che attende il riconoscimento del Potere. Egli riassume in questa concezione i due aspetti fisico e psicologico che sono comuni al diritto del pari che a ogni altra idealità sociale, e corregge e integra la dottrina della così detta *scuola storica*. Egli giunge infine a una dottrina del diritto la quale, per le sue connessioni con la filosofia naturale, presenta un carattere altamente filosofico, scostandosi tanto dall'empirismo gretto e volgare, quanto si scosta dalla

---

(1) B. Brugi - L'opera di Roberto Ardigò nella filosofia del diritto. Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti. T. IX. Serie VII 1897-98; pag. 833 e seg.

filosofia del diritto pensato platonicamente come forma identica a se stessa o innata. “ Uno dei pregi dell'Ardigò — nota il Brugi — è appunto quello di aver dimostrato la virtù ricettiva e assimilatrice della psiche umana... Il piano ideale delle psiche si allarga, e comincia a costituirsi una riserva di idealità spesso contrastanti col diritto politico. Queste idealità una volta sorte non si perdono più : passano da una generazione all'altra, e in questa si prestano a nuove combinazioni psichiche... E si può dire che l'uomo del secolo XX, almeno nei paesi più colti, ha formato la sua psiche di tanti strati ideali racchiudenti i detriti dei più svariati mutamenti della civile società. E ci verrete proprio a dire che l'uomo ha in sè un ideale innato di giustizia? Bisogna che prima ci facciate credere al carattere innato del senso comune di un europeo del secolo nostro! Ci dovreste piuttosto mostrare quel senso innato di diritto, quel lucente tipo assoluto di giustizia dell'uomo primitivo. Questo aspettiamo. Nell'età storica, e più che mai nella nostra, il problema del così detto diritto naturale non è che un problema di analisi della psiche quale il tempo l'ha fatta in noi „. [1] Quest'analisi è nell'opera dell'Ardigò, che ha precorso con essa studi di diritto più recenti, e per es. di J. Stern [2], e la cui opera, per dichiarazione dello stesso eminente giurista, dovrebbe

[1] Il fattore psicologico del diritto nell'Ardigò, già citato.
[2] c. s.

essere pur dai giuristi profondamente studiata e discussa. (1)

All' unità sistematica della dottrina ardighiana appartengono infine anche le sue idee pedagogiche le quali, come in parte s'innestano nella trattazione del fatto psicologico e morale quasi a compimento d'uno stesso ordine di pensiero analitico, e di un ideale sempre vivo che palpita nelle *Opere*, come nella vita del nostro filosofo, così trovano nell'opera *La scienza dell'educazione* un'esposizione ordinata. Ivi il compito dell'educazione è precisato nei fini e nei mezzi, e l'arte dell'impiego di questi non è suggerita da vedute puramente empiriche o da presupposti dogmatici (che pur dominano e dilagano nella pedagogia moderna snervandone l'alto ufficio pratico) ma scende razionalmente come una serie di norme (che sono altrettanti corollari pratici) dall'analisi psicologica del fatto dell'apprendere, e sopratutto dall'analisi della formazione dell'abitudine, che è, come già dicemmo, l'essenza de' fini educativi. Di quell' opera può dirsi a ragione che è veramente *scientifica*, e che delineandosi in quella

(1) « I nostri libri si empiono faticosamente di citazioni di stranieri non pure di primo ma, di secondo ordine; i lavoratori di seconda mano pensano a diffonderle sul mercato, dove paiono tutte merce fine perchè le cose d'oltr'alpe ci sembrano migliori delle nostre: illusioni uguali nel commercio e nella scienza. La quale invece deve accogliere e coordinare tutti gli sforzi degli invidui per la conquista del vero. Essa a ragione ha demolito le barriere politiche e costituito, prima della società giuridica degli stati, una società universale degli studiosi. Non superbia, ma coscienza del nostro diritto, ci autorizza a farne parte anche noi italiani ». *L'Opera di R. Ardigò* ecc. sopra citata; l. c. pag. 865; Cfr. anche pag. 823 - 824.

tradizione positivistica italiana che ha pure in Italia altri rappresentanti, quali l'Angiulli, il Gabelli, il De Dominicis, riesce a illustrarne luminosamente la fecondità naturale de' principii. Osservava giustamente A. Tamassia come quest'opera oltrechè essere una sintesi pratica delle dottrine dell'Ardigò, sia anche un saggio cospicuo di filosofia civile, riabilitante in un certo senso la stessa pedagogia. " Il linguaggio tronfio di molti nostri, che scrivono o parlano di pedagogia, trova ormai il pubblico scettico o diffidente. È una pioggia di frasi filosofiche, di parole presuntuose, con cui si trincia la formula dei più astrusi problemi. Ma quegli che ha il coraggio di sfrondare questo gergo, si avvede subito quanto la vacuità declamatoria si accordi con la miseria del contenuto. Certuno s'illude di aver fatto una grande scoperta, perchè ha pescato o rimesso a nuovo una parola fuori d'uso, o perchè ha escogitato, nella sua ingenuità, una nuova teoria, ossia una nuova ondata di fumo su quanto non riuscì a penetrare con il suo metodo scorretto di ricerca... Il libro dell'Ardigò all'incontro è il programma di un positivista senza grettezze e senza falsi bagliori; è il pensiero onesto di chi vuol devolvere a beneficio sociale le proprie meditazioni scientifiche; è una voce severa, che ne ammonisce della nostra presente fiacchezza, e ci addita le vie per ritemprarci ". (1)

---

(1) A. Tamassia. La scienza dell'educazione del prof. Roberto Ardigò. Nota. tti del R. Istituto Veneto di sc. lett. ed arti; T. IV. Serie VII; 1892-93.

VI.

Un più largo esame della dottrina del mio Maestro, preciserebbe altresì più che non facciano i nostri rapidi tocchi e cenni critici, il valore storico e intrinseco del suo sistema. Noi ci limitiamo invece a poche considerazioni, che vorrebbero essere di avviamento a studi maggiori; ma dovendo pur da esse apparire, nell' integrità sua, il carattere della dottrina che abbiamo esposta, nuove considerazioni aggiungeremo circa l'indole generale e le note più salienti che abbiamo potuto scorgere nella dottrina stessa.

Della filosofia dell'Ardigò può ripetersi ciò ch'è vero di tutti i grandi sistemi: essa emerge dalla tradizione filosofica della quale ora accoglie, ora respinge gli elementi, facendo poi ora opera d'integrazione, ora di correzione, ora di svolgimento. Ma a un punto segnatamente della tradizione storica della filosofia essa si collega; e questo non è tanto il momento filosofico a lui contemporaneo, del quale, per confessione dell'Ardigò stesso, egli non era molto consapevole, quanto il momento filosofico della Rinascenza, essendosi in lui manifestato, dopo una lunga e paziente lettura delle opere degli Scolastici, quello stesso spirito di ribellione (in lui teologo) che si operò pur nei filosofi della Rinascenza, e per es. nel Pomponazzi, che fu tra quelli ch' egli più predilesse. Nè tuttavia gli elementi onde si andò ma-

turando, nella reazione contro il teologismo, il suo sistema filosofico, valsero a lui puramente, come ai filosofi della Rinascenza, le risorse della libera ragione; ma il suo sistema si andava componendo e intessendo per la suggestione che gli veniva dalle opere degli scienziati moderni, ch'egli lesse in gran numero e avidamente. Confluivano pertanto nel suo pensiero questi tre principali elementi d'indagine e di ricostruzione: 1° il senso naturalistico, contrapposto a quello del mistero e del miracolo; 2° il senso della libertà della ragione in antitesi con l'ossequio al dogma: 3° il senso scientifico, per la positività e importanza che nella seconda metà dello scorso secolo aveano acquistato le ricerche delle singole scienze. Del confluire di questi tre elementi, che erano forze di redenzione, nell'anima sua, è saggio splendido quanto ardito il *Discorso sul Pomponazzi* da lui pronunciato nel 1869.

L'Ardigò si connette ai primordi della tradizione filosofica italiana che, dando una larga significazione al termine, diremo *positiva*, più che non si colleghi al positivismo del Comte; e se in Italia il suo nome figura degnamente dopo quelli del Vico e del Galilei, con quelli del Romagnosi, del Gioia, del Cattaneo, del Ferrari, non sapremmo tuttavia intendere l'opera di lui per le connessioni che andassimo ricercando fra essa e le opere di questi ultimi filosofi italiani, o con la filosofia dei positivisti stranieri quali il Comte e il Littré, lo Spencer e il Lewes. Certamente le connessioni esistono, con

le affinità, e se si vuole anche con qualche identità di concetti; nè potrebbe in vero uno stesso indirizzo di pensiero svolgersi in una medesima epoca, nella trattazione dei medesimi problemi, senza che coincidessero per più rispetti i prodotti dottrìnarî; la quale coincidenza è poi naturalmente maggiore se quell'indirizzo di pensiero è positivo, e si giova dunque dei fatti comuni della scienza, e della nuova esperienza storica e civile. Ma ripetiamo che la fisionomia dell'opera ardighiana è affatto distinta da quella dei filosofi che nominammo, o di altro qualsiasi filosofo moderno, risentendo essa della situazione psicologica peculiare al filosofo nostro, e presentando un orientamento logico del tutto personale.

Della tradizione filosofica italiana l'Ardigò sentì veramente senza esorbitanze esaltative, ma con giusto giudizio, il grande valore, e si appropriò quell'entusiasmo per il vero e quell'equilibrio logico che la caratterizza. Col sentimento della necessità che il pensiero compia l'opera sua liberamente, si fondeva in lui, orgoglioso della tradizione patria, una grande fede nelle libere indagini, e nella fecondità dell'indirizzo positivo.

" Io sono persuasissimo — scriveva egli nella *Psicologia* (1) — che la scienza positiva filosofica sostituirà, come ha fatto ormai da un pezzo la scienza positiva naturale da per tutto, i vecchi si-

(1) Pag 229-230.

stemi a priori. E quindi anche in Italia; scacciando dalle sue scuole quelle dottrine, o del medio evo ecclesiastico, o meno antiche d'Inghilterra, Francia e Germania, che vi si intrusero col venir meno della vita nazionale, o col prevalervi a suo danno delle influenze papali e straniere. E facendo rivivere in esso un indirizzo, che in passato fruttò tanta scienza e tanta gloria, e che si può dire veramente proprio e caratteristico del senno italiano. E sono persuaso, che ciò debba tornare di grande vantaggio, non solo all'Italia, ma alla scienza stessa. Poichè nessuno, se la storia non mente, ha mostrato di possedere, come l'italiano, il senso giusto di quella scienza, il cui pregio principale deve essere il possesso sicuro della certezza scientifica e l'assenza di ogni dubbio, di quella scienza, in cui la ragione deve trovarsi autorizzata da sè stessa, proprio come ragione, ad ammettere ciò che ammette senza bisogno di ricorrere a qualche cosa di puramente autorevole, o di cieco e fatale, come sarebbe la natura o l'istinto „.

Continuare la tradizione della Rinascenza e reagire al teologismo si equivalevano; così ci spieghiamo i frequenti accenni critici alle dottrine teologiche nelle *Opere* dell'Ardigò. Egli stesso giustifica, con le seguenti parole, questo suo frequente ricorrere alla teologia: " Se qualcheduno osservasse che noi, col ricorrere alle dottrine dei teologi cattolici per trarne una conferma dei dettati del positivismo, tiriamo in campo insegnamenti già abban-

donati dalla stessa filosofia etico-metafisica che combattiamo, e che quindi facciamo opera inutile, soggiungeremo che la teoria dei metafisici non teologi non è che un riflesso sparuto della dottrina teologica patristica-scolastica precedente; e che ne ha ereditato i difetti perdendone i pregi; rimanendo così una superficialità destituita anche di quel valore scientifico, che bisogna pure riconoscere, anzi ammirare nella metafisica ecclesiastica „ [1]. Questa reazione al teologismo avveniva poi nell'Ardigò naturalmente, sia per il nuovo spirito che aleggiava nell'età in cui egli maturava il suo pensiero, e del quale la sua mente s'improntava specialmente per la lettura di opere d'astronomia (nell'opera *La Formazione naturale nel fatto del sistema solare* egli cita spesso, fra gli altri astronomi, il P. Secchi), sia per le intolleranze e le nuove pretese di cui il teologismo stesso, o per dir meglio la teocrazia, dava pur allora audacissima prova. Basti ricordare le persecuzioni di cui erano oggetto da parte del Clero ortodosso i preti rosminiani e giobertiani; la proclamazione del dogma dell'infallibilità pontificia; il sillabo di Pio IX, a cui è da aggiungersi l'enciclica con la quale nel 1879 Leone XIII indicava la dottrina di Tommaso d' Aquino come quella che i cattolici avrebbero dovuto seguire, e alla quale spettava il diritto di dirigere il movimento della civiltà! Nel carattere antiteologico dell'opera ardighiana è dunque

[1] Vol. IV, pag. 227-8.

proprio vedere non pure una mente libera e una volontà personale e coraggiosa, ma anche un segno dei tempi (1).

Innegabile è quell'originalità nell'orientamento del pensiero dell'Ardigò, a cui sopra si accennava. Egli ne ha coscienza e più volte ne rivendica il diritto nelle *Avvertenze* premesse ad alcuni dei suoi lavori. È questa una nota psicologica che si ritrova comunemente nei grandi pensatori, e che per es. il Cousin rileva nel Kant (2); nè può parere volgare disdegno, od oblio di quella legge di continuità storica e di collaborazione che l'Ardigò stesso afferma e commenta nel moto del pensiero. È bensì, in quella rivendicazione (lo notammo già nella *Vita*), un sacro diritto, che vale per le opere della mente non meno che per ogni altro prodotto personale, e che deve ripetersi ogni qualvolta si confondano libri e autori, e si attribuisca agli uni ciò che è proprio degli altri, o si trascuri il riguardo storico della priorità: nè crediamo che altro filosofo abbia più che l'Ardigò sperimentata, nell'indegnità o slealtà dei critici, frequente occasione di riaffermare il diritto al riconoscimento intero dell'opera sua. Parecchie vedute o teorie psicologiche sono nelle opere

(1) In *Moderne Philosophen* (Leipzig, O. R. Reisland, 1905), così scrive intorno al nostro Ardigò H. Hoeffding: " Seine Entwikelung und sein Standpunkt haben nicht nur Interesse als symptome der Zeit, sondern sind auch für die Behandlung der Probleme von Bedeutung wegen seiner Denkkraft und wegen seines psychologischen Talentes, wie auch wegen der eigentümlichen Änderung, die der Positivismus unter seinen Händen erleidet ". (pag. 40).

(2) V. Cousin, *Cours de philosophie - Histoire* - T. I, Lez. III.

dell'Ardigò prima che in quelle di altri, a cui si attribuiscono come originali. Ci basti rilevare come nella *Psicologia* edita nel 1870 molte parti della filosofia ardighiana siano già contenute, che ebbero più tardi (non indaghiamo se indipendentemente da essa) in filosofi stranieri un certo sviluppo analogo. Ci limitiamo a riportare solo qualche esempio, che si deve aggiungere a qualche cenno comparativo fatto più sopra.

Un grande merito ha indubbiamente tra i filosofi contemporanei G. Wundt, e noi che non riconosciamo barriere geografiche o politiche alla scienza e alla filosofia, vivamente ci compiacciamo dell'impulso che dall'opera di lui, divulgata anche in Italia, provenne agli studi filosofici nazionali. Ma se le dottrine hanno un valore internazionale che quasi le eleva all'impersonalità, è pur giusto che con lo stesso criterio si giudichino quelle dell'Ardigò, le quali non sono punto superate, per ampiezza di sintesi e penetrazione di analisi e organicità d' insieme, da quelle del Wundt, e che anzi per qualche rispetto le precorre o migliora. La teoria della "*eterogenesi dei fini*" del Wundt, e quella del *Caso* dell'Ardigò, si accostano, avendo però la dottrina del *Caso* nell'Ardigò (che la enunciava fino dal 1877 nel libro *La formazione naturale del sistema solare*, mentre la prima edizione dell'*Ethik* del Wundt è del 1886) un largo contenuto filosofico, e una vasta applicazione che non ha la dottrina del Wundt. Notevole è nel Wundt la legge cosidetta della

“ sintesi creatrice „ per cui si hanno i prodotti nuovi dello spirito; ma più logica è la legge, che per un certo rispetto vi si avvicina, delle *specificazioni psichiche* dell'Ardigò, e in lui poi la legge del *ritmo* salva da quelle difficoltà d'interpretazione, per dire così, a cui è naturalmente esposta la dottrina del Wundt.

Il principio dell'“ *economia del pensiero* „ che si attribuisce al Mach come una sua veduta personale, per le applicazioni ch'egli ne fa nell'interpretazione della scienza, è in Ardigò più sagacemente e più organicamente svolta per l'ufficio ch'egli attribuisce nella scienza all'*idea* e alla *parola*, ufficio di abbreviazione, che egli ampiamente giustifica e illustra. — La dottrina dell'*impulsività dell'idea* e, in misura più estesa, delle *idealità sociali*, è il nerbo logico della morale dell'Ardigò, e nulla deve alla teoria delle idee-forze di A. Fouillée, che compariva pressochè nella medesima epoca, e che è d'altronde ben altra, per la concezione sistematica in cui s'inquadra, da quella dell'*impulsività* sopradetta. — Il Münsterberg, il Külpe, l' Ebbinghaus e altri riducono l'esperienza interna ad alcuni elementi ultimi, dei quali si compone tutta la trama della vita psichica, e che adempiono al medesimo ufficio che per il sistema dei fenomeni fisici esercitano gli atomi: tali elementi sono sensazioni. Ma questa dottrina è già anteriormente nella *Psicologia* dell'Ardigò. — E nella dottrina dell'Ardigò ritroviamo quella teoria della *relatività della coscienza*, che ebbe special-

mente nell' Hoeffding un singolare e notevole sviluppo. Ogni fatto della coscienza vale non per sè, ma per i rapporti suoi propri con i fatti precedenti; vale in rispetto allo stato complessivo della coscienza. Ma contro l'assunzione dei dati psichici come singoli e indipendenti, vedemmo spiegarsi appunto tutta l'opera del nostro psicologo, sia in quanto egli descrive i fatti della coscienza come processi ritmici, sia in quanto accentua e dimostra la relatività della logica umana.

Lasciando a parte nuovi confronti, dei quali si potrebbe osservare, se non fossero richiesti dalla sincerità storica e critica, che sono odiosi, — veniamo piuttosto a designare fra le correnti varie del pensiero filosofico, l' indole del Positivismo dell'Ardigò, e ad assegnargli quella denominazione che meglio risponde alla sua intrinseca natura.

VII.

Se il valore d'una dottrina filosofica è sopratutto nel metodo, e se il termine con cui essa si designa nulla le aggiunge o toglie, è innegabile che il positivismo incominciò allorquando s'incominciò ad applicare, alle ricerche generali intorno al mondo e allo spirito, il metodo dell'osservazione del fatto, e a questa si proporzionarono le induzioni all'infuori d'ogni presupposto aprioristico. Esso rappresenta nella sua lenta evoluzione, parallela all'evoluzione

della scienza, il valore che mano mano, e ne' varî dominî del sapere riflesso, si attribuì all' esperienza o al senso, in confronto alla ragione pura, o all'intelletto sciolto del senso: rappresenta altresì lo sforzo costante di associare le menti intorno a dati irreformabili, e di dare stabilità e obbiettività alle induzioni generali circa la natura e lo spirito. La storia del positivismo è nella storia di questi tentativi, è nelle applicazioni successive del metodo positivo a quell'ordine di ricerche che si chiamarono filosofiche. " La parola positivismo la disse ultimamente A. Comte, ma il principio era da lungo tempo (e si potrebbe risalire per questo fino a Teofrasto e a Stratone di Lampsaco), saputo e professato „ (1). In A. Comte si raccoglievano gli elementi di una lunga tradizione che da Epicuro giunse a Bacone, al Locke, allo Hume; e in Francia il Comte seguiva le traccie del Turgot e del D'Alembert, come dei filosofi inglesi su menzionati seguivano le traccie lo Stuart Mill ed H. Spencer. In Italia la tradizione positivistica ha un suo momento saliente, entro certi confini (e precisamente entro quei confini che consentiva il progresso scientifico), nei filosofi della Rinascenza, e già notammo come si continuasse più tardi questo indirizzo di pensiero. Il momento del massimo fiorire di questa tradizione italiana è nella seconda metà del secolo XIX, per l'influenza esercitata dalle scienze fisiche e naturali che, mentre favorivano il metodo

(1) Vol IX, pag. 364.

positivo a cui le più importanti scoperte scientifiche erano dovute, modellarono nuovamente l'intuizione della realtà, e impressero nuove forme alle concezioni della vita e del pensiero.

Si raccoglie questo moto perenne positivistico nell'opera dell'Ardigò, fissandosi sopra principî che a lui si presentavano non soltanto con uno speciale valore teoretico, ma anche con una notevole importanza storica, quali i seguenti: 1° La certezza è solo data dalla esperienza del fatto; 2° la sensazione è l'elemento essenziale del pensiero, ed è relativa; 3° la realtà o l'accadere è sempre naturale, e la concezione positiva di essa è monistica, deterministica, evolutiva, abbracciandosi così in una grande unità storica la natura e lo spirito. Su queste basi l'Ardigò costruiva senza preoccupazioni sistematiche un insieme di dottrine che per la loro unità compongono tuttavia un sistema.

Il positivismo è sorto pertanto e si è svolto in opposizione alla tendenza metafisica, per quel senso del limite che la metafisica respinge postulando principî che la critica gnoseologica dimostra erronei. Nella dimostrazione dell'erroneità di questi principî aprioristici, e nella reazione alle dottrine che li sostenevano (comprese quelle kantiane), prende la sua più speciale caratteristica il positivismo di R. Ardigò. Esso diventa per questa via un insieme di dottrine scientifiche, in quanto si applica a quelle ricerche che ancora si comprendono nel dominio della filosofia, quali la psicologia, la morale e la sociologia;

nè, come già avvertimmo, l'essere queste dottrine *riformabili* toglie loro il carattere e il valore di dottrine scientifiche. Ma il Positivismo diventa anche una filosofia dell'esperienza, in quanto dimostra il valore gnoseologico non pure empirico ma filosofico di questa; e nel nuovo indirizzo, dovuto in grado eminente al nostro filosofo, esso penetra molto largamente il pensiero moderno, essendo conformi all'indirizzo positivistico anche dottrine che sembrano per più rispetti da esso divergenti. Hanno carattere positivistico per es. — nota il Külpe — il neokantismo di F. Lange, H. Cohen, Otto Liebmann, A. Riehl; la filosofia detta dell'“ immanenza „ di W. Schoppe, I. Rehmke, R. von Schubert-Soldern; l'empirio-criticismo di R. Avenarius, e di Hodgson; il psicologismo del Lipps; l'idealismo di E. Mach, e via dicendo [1].

Il criterio dell'esperienza è sopravissuto e sopravivrà nella filosofia, nonostante la riformibilità intrinseca a tutti i grandi sistemi, che nelle anime più vogliose di un sapere definitivo e completo può suscitare e suscita o lo scetticismo, o la diffidenza verso il metodo positivo nella filosofia. Per questo sentimento si comprende come si preferiscano le grandiose costruzioni metafisiche che hanno una risposta per ogni domanda; non si comprenderebbe però del pari la fiducia che esse destano negli avversari del positivismo, se non si considerasse pa-

---

[1] Op. cit. pag. 16-17.

rimenti che il valore di esse, che si presume obbiettivo, si risolve in ultima analisi nella soggettività del sentimento dei loro ammiratori. Il positivismo — a parte ogni considerazione sull'eventuale insinuarsi di elementi soggettivi ed emozionali possibile pur ne' grandi sistemi che vi si conformano — ha questo di caratteristico, che vuol essere quanto è possibile obbiettivo, e che in questo suo fine riesce in proporzione all'obbiettività scientifica che esso traduce. Una filosofia positiva e scientifica non è infatti possibile senza che il dato della ragione impersonale che emana dall'esperienza concreta e obbiettiva, prevalga sui moti del sentimento, sulle preferenze soggettive, o sulla considerazione delle conseguenze, alla quale pur si subordina spesso il pensiero sistematico dei metafisici. E di questa indipendenza della ragione scientifica è un saggio splendido, come la vita, così la dottrina dell'Ardigò, la quale si svolge senza timidezze e reticenze, come se il vero in nulla affatto dovesse combaciare con l'utile, essendo già per sè l'utile supremo dello spirito, e fosse un dovere a ogni altro superiore (costi pure qualsivoglia sacrificio) ricercarlo, riconoscerlo, affermarlo.

Le induzioni generali a cui l'Ardigò è condotto dai dati delle scienze e dalla critica della conoscenza, non possono confondersi però in un unico apprezzamento con quelle generalizzazioni che, mentre si denominano *positivistiche*, risentono tuttavia di una soverchia fede nel cammino fatto dalla scienza, e

prescindono poi dalla critica stessa del fatto del sapere. Non troviamo infatti in lui quelle applicazioni che pur si tentarono delle nuove vedute biologiche all'organismo sociale, rimanendo in questo il carattere essenzialmente etico. In generale, essendo il fatto della coscienza, nella sua dottrina, sovrano, per esso — non per la traduzione del fatto materiale o biologico nel campo della psicologia e della sociologia — la dottrina dell'Ardigò acquista aspetto veramente positivo. Il dato esteriore non è confuso con quello interiore; le forme del sapere che riferiamo alla realtà fisica e biologica non improntano con cieca estensione o confusione di criterî le forme del sapere che riferiamo alla realtà dello spirito, e ai suoi fenomeni individuali e sociali. Ma non per questo è comprovata e accolta la pretesa idealistica che il sapere filosofico sia altro affatto dal sapere scientifico, e che la soggettività debba in quello prevalere per presunti diritti autocratici del sentimento e della volontà; non per questo è escluso dall'ordine della filosofia della natura e dell'anima quel determinismo che è condizione d'ogni conoscenza scientifica. I fatti dello spirito, nella psicologia e nella storia, sono fatti naturali come quelli fisici, e se in un certo senso domina ivi la libertà, questa nulla ha però, nel concepimento ardighiano, della contingenza idealistica; e nel rispetto scientifico valgono essi come tutti gli altri fatti, sia per il criterio col quale si studiano, sia per la valutazione del loro insieme.

Questa comprensione ampia, in cui il soggettivo e l'oggettivo si fondono nell' unità dell'esperienza, a quel modo che emergono come distinti dall' unità della natura — si dirà — è una nuova metafisica.

Una simile osservazione già faceva l' Espinas: " Cest lui — egli scriveva, presentando la filosofia dell'Ardigò — qui représente avec le plus d'originalité et de talent cette *metaphysique positive* qui est le trait distintif de la philosophie expérimentale en Italie „. [1] Ma l'Ardigò medesimo rispondeva a questo appunto, nella Prefazione al Vol.° I° (1882): " Un grave appunto è stato fatto agli scritti filosofici dell'Autore. Che cioè, mentre dice di levarsi contro la Metafisica, ci ricade poi egli stesso ad ogni piè sospinto. Possibilissimo che l'Autore s'inganni; ma egli ritiene fermamente che questo appunto dipenda da tre motivi che non lo giustificano. Molti chiamano *Metafisica* in Filosofia tutto ciò che va oltre la comprensione volgare, e che non può intendersi facilmente senza una preparazione sufficiente nelle discipline filosofiche. E allora, con questo criterio, si dovrebbero chiamare metafisiche e non esatte le teorie più alte della Matematica, e della Fisica... E vi hanno di quelli che nelle trattazioni scientifiche non distinguono tra le parti che sono positive *direttamente* e quindi stabilmente, da quelle che lo sono solo *indirettamente* e quindi

(1) *La philosophie expérimentale en Italie.* - Paris, Germer Baillière - 1888 pag. 88.

solo provvisoriamente... (L'ipotesi provvisoria è, per la sperimentazione, convertibile in tesi; e avendo per base le stesse leggi e gli stessi fatti accertati, e dandosi come un semplice presentimento della realtà tuttora incerta, non come la intuizione assolutamente vera ed irreformabile della ragione, è un'ipotesi positiva, diversissima dall'ipotesi metafisica, ed è usata necessariamente nella filosofia positiva nè più nè meno che nella Fisica e in qualunque altra delle discipline sperimentali). Da ultimo, se negli scritti dell'Autore si trovassero dei concetti di indole propriamente metafisici (e non possono non trovarsene di tali), il caso non può costituire un loro pregiudizio speciale; e non può avere se non una importanza puramente storica. Vale a dire indicare, fino a qual punto la scienza scientifica nuova abbia emendato la psiche umana ereditaria relativamente all'argomento. Il che avviene per tutte le scienze, per quanto lontane dalle astrattezze della filosofia, nelle quali la parte formale e generale è tuttavia, e anzi troppo ancora, quantunque inconsciamente pel maggior numero, metafisica pretta e piena. „

Non può dirsi del resto metafisica una dottrina che ponga il fatto a criterio di verità, senza che eguale denominazione meritino le singole scienze; non può dirsi *metafisica positiva* se metafisico non può dirsi senza assurdo il metodo positivo. E se l'avere adottato questo metodo non può impedire che si giunga a generalità le quali non sono sperimentabili a quel modo che una legge della fisica,

è da ricordare però, nell' apprezzarle, il processo ond'esse risultarono; e se questo esclude ogni *apriorismo*, ed è analitico e critico, non si potrà, senza volere l'equivoco, chiamare metafisiche quelle generalità.

Che l'analisi e la critica informino la filosofia dell'Ardigò apparisce evidentemente a chiunque ne esamini le *Opere*. Il *fatto* che è il punto di partenza, e anzitutto l'oggetto dell'indagine, non è comfuso con l' *apparenza* del fatto, e basterebbe ad attestare questa distinzione, (come a dimostrare in che consiste la *nozione del fatto* nell'Ardigò) il lavoro che s'intitola " *Il fatto psicologico della percezione* „. Ma esplicitamente dice anche altrove l'Ardigò come il positivismo debba intendersi nel rispetto del *fatto*. " Crede il Mamiani, che il positivismo consiste nel rilevare colla osservazione l'apparenza del fatto; mentre il vero è il contrario. E tanto, che la storia della scienza ci dimostra, che le verità scientifiche positive sono precisamente dei paradossi; ossia il contrario di ciò, che prima *appariva* vero a tutti. Vale a dire, queste verità furono la scoperta del fatto reale in opposizione ad una apparenza illudente „. [1]

Il *fatto* non è assunto dall' Ardigò dogmaticamente ma criticamente; e a questa critica del *fatto* si deve la sua dottrina per la quale la percezione, che è quanto dire l'*esperimento*, è necessaria a dare

[1] V l. II pag. 400-401.

un fondamento scientifico alle nostre induzioni: alla critica del *fatto* devesi l' interpretazione sua della realtà; devesi in ultimo tutta la sua opera. La critica del fatto invade di questa non solo la parte che si suol dire *obbiettiva*, ossia che ha per oggetto la realtà esteriore, ma anche la parte che si suol dire *subbiettiva*, ossia quella che ha per oggetto il fatto della coscienza come tale. Essa emerge come funzione dell'analisi, alla quale sempre l'Ardigò subordina la sintesi, continuando egli in ciò e perfezionando l' indirizzo critico kantiano. Tutti i mali della filosofia, avvertiva il Kant, derivano dall'impiego prematuro delle sintesi; e il rimedio non può trovarsi fuorchè nell'analisi del pensiero e delle sue leggi, delle nostre facoltà e dei loro limiti. L'Ardigò promosse la filosofia in questo indirizzo della ricerca critica, e se egli eliminò le forme pure del pensiero e il presupposto del soggetto, a che altro devesi questo resultato se non all'analisi?

Il metodo positivo è nell'Ardigò dunque, analitico e critico, ed esso si applica in modo diretto alla conoscenza, essendo i processi conoscitivi quelli a cui si deve il valore delle stesse cognizioni delle scienze naturali. Corresse con ciò l'indirizzo positivistico anteriore a lui, per cui la critica della conoscenza si trascurava, quasi che il dato immediato della così detta *esperienza esteriore* dovesse accogliersi indipendentemente da ogni sospetto critico, dogmaticamente. Tutto il libro *Il Vero* è una critica della conoscenza intesa ad appurare i processi del-

l'indagine e a convalidarne i risultamenti: ed è, con le altre opere, la prova più cospicua dell' orientamento critico e gnoseologico del positivismo ardighiano, e dell'importanza suprema che nel positivismo stesso acquistava in generale la psicologia, e in modo speciale l'osservazione psicologica. (1)

Si dirà dogmatismo il positivismo perchè reagisce contro l'illimitata fiducia nella capacità della ragione quale è concepita e voluta dalla filosofia dell' assoluto, e perchè giudica come sforzi vani quelli dei metafisici, ed elimina dal proprio campo quei problemi che i metafisici stessi trattano come rispondenti a un bisogno umano indistruttibile? Tale infatti è considerato il positivismo, per questo rispetto, dal Külpe (2). Ma allora dovremo dire dogmatiche tutte le scienze le quali, e nel riconoscere la necessità che un dato metodo sia rigorosamente seguito, e nel dimostrare vane le concezioni che risultano da

(1) Si comprende il grande progresso che il positivismo faceva per questa via dell'indagine psicologica (progresso che alcuni moderni scrittori che si dichiarano avversari del Positivismo, hanno il malo vezzo di non riconoscere, preferendo essi di fare oggetto delle loro critiche il positivismo in genere, senza badare affatto, allo sviluppo ch'esso ha compiuto, e alla forma distinta, originale, gnoseologica, che ha assunto nel filosofo italiano). Per questi criteri nuovi il dato dell'osservazione è posto come dato psicologico, e si elimina, nel rispetto critico, quella distinzione che già Bacone faceva tra l'osservazione della natura e quella dell'anima, accreditando soltanto la prima. « Mens humana — scriveva Bacone — si agat in materiam, naturam rerum ac opera Dei contemplando, pro modo naturae operatur atque ab eadem determinatur; si ipsa in se vertatur, tanquam aranea texens telam, tum demum indeterminata est, et parit telas quasdam doctrinae tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes ».

(2) Op. cit. pag. 32.

un metodo erroneo, fissano al pensiero limiti e fini. Non è all'incontro difficile rilevare che il dogmatismo è là appunto dove con la presunzione di oltrepassare l'esperienza, non si pongono soltanto problemi, ma si presume di averli risoluti quando pure mancano alla soluzione prove sufficienti, mentre poi si pretende che a queste soluzioni s'informi non pure il pensiero teorico, ma la vita stessa.

L'esperienza per se stessa non è mai dogmatica. Tanto varrebbe dire che è dogmatico il fatto. È dogmatico, se si vuole, il fatto in quanto è assoluta la sua imperatività logica; ma questo dogmatismo, se così può dirsi, è di ben altra natura che quello che ha la sua base nell'accezione d'un principio indimostrato e indimostrabile; poichè il fatto è per sè sempre suscettibile di esperimento, che è quanto dire di verificazione, la quale è già per sè una dimostrazione, anzi il nucleo d'ogni dimostrazione. Diremo che l'esperienza è dogmatica, se ci si consentirà che sia dogmatica anche la ragione quando pone se stessa assolutamente nella verificazione del reale.

Si comprende anche, dopo ciò, quale valore possa attribuirsi all'accusa di *semplicismo* che tanto spesso e volentieri si è rivolta contro il positivismo. Semplicista è in verità una dottrina che semplifica l'oggetto suo oltre i limiti consentiti dalla esperienza, e procede per presupposti non dimostrati, e ammette appunto il *semplice*, l'assoluto, e pretende infine di esaurire, in virtù del puro sistema, ogni possibilità

di conoscenza; come dire semplicista la dottrina che si professa e si palesa a questa contraria? Se il positivismo, quale almeno è esposto nelle *Opere* dell'Ardigò, è essenzialmente analitico e critico, e si contrappone, per l'eminente spirito di riserva che lo informa, al dogmatismo e semplicismo metafisico, se è già per sè non la cieca esperienza, e ancor meno la cieca fede, ma la filosofia dell'esperienza, e seguendo i suoi propri criterî (onde si vuol dare obbiettività vera, logica, al sapere) sottopone a severa revisione le dottrine rette da criterî diversi, e questi pure assoggetta a *revisione* — la quale revisione non potrà mai essere esercitata da qualsiasi dottrina metafisica — non di semplicismo potrà essere accusato, ma piuttosto si dovrà convenire che non potrà essere se non lento e laborioso ogni suo passo, sia esso diretto all'opera del demolire o alla ricostruzione.

Il positivismo è contrario esplicitamente al semplicismo metafisico, e se nella dottrina che esso presenta, le tinte sembrano meno involute che non siano nelle artificiose costruzioni ideologiche, se si è più semplice l'andatura dialettica, ciò non dipende dalla pretesa semplificatrice di cui gli si vuol fare rimprovero, ma dalla stessa semplicità relativa ch'è propria dei fatti in confronto con gli aggrovigliamenti in cui spesso si complica, con sussiego teologale, il preteso pensiero *puro* dei metafisici di professione.

A questa stregua, non per pregiudizi ormai troppo vecchi per trovare durevole credito, deve essere giu-

dicato il positivismo, e in ispecie quello del nostro filosofo. " Se — scrive il Tarozzi — con sereno animo ci facciamo a considerare quale sia ora il compito della filosofia positiva, quanto arduo e molteplice sia il lavoro di critica e di ricostruzione da noi assunto senza puntelli di principî *a priori* e di presupposti di qualsiasi specie, non si può certamente negare che la odierna vitalità della filosofia in Italia sia anche dimostrata dai propositi di una scuola che, oltre ad aver comune con tutti i cultori della filosofia l'ostacolo della indifferenza e della impreparazione del pubblico, accumula nobilmente le proprie difficoltà col non volere servirsi per le sue indagini e per le sue costruzioni, di alcun presupposto che includa inevitabili petizioni di principio ". (1)

VIII.

A chi si proponesse di definire dopo queste nostre osservazioni, in termini sufficientemente esatti la dottrina dell'Ardigò, non dovrebbe sfuggire l'equivoco che abbiamo segnalato, (e che sembra caro, per l'abuso che ne fanno, ai neo-idealisti) tra positivismo e materialismo. Nè crediamo di dover aggiungere nuove considerazioni per dimostrare che il positivismo ardighiano lungi dall'essere materialistico

(1) G. Tarozzi - *La varietà infinita nei fatti e la libertà morale.* Palermo, Sandron, 1906; pag. 38.

(i due termini *materialismo* e *positivismo* in realtà si escludono, se il positivismo è, come non può non essere, gnoseologico e critico) è in antitesi con l'indirizzo vecchio e nuovo che col termine *materialismo* si suole indicare.

L'Espinas — che ha avuto il merito notevole di essere stato il primo a far conoscere all'Italia il valore della *Psicologia come scienza positiva* dell'Ardigò — nota che " si on était tenté d'accuser M. Ardigò de matérialisme, il faudrait prendre garde qu'il pourrait bien être aussi un idéalist radical „ [1]. E questa denominazione egli crede giustificabile per l'identità che l'Ardigò stabilisce tra il pensiero e l'essere. Evidentemente l'Espinas non interpretò con esattezza il pensiero ardighiano, e a ciò doveva contribuire anche il fatto che egli non poteva prendere in esame, nell'epoca in cui scriveva, se non la *Psicologia come scienza positiva*, e la *Morale dei positivisti*; ma pur da queste sue opere apparisce evidente che non si può chiamare la sua dottrina *idealistica* (è enorme del resto la confusione d'interpretazione a cui l'idealismo contemporaneo si presta [2]); e neppure può approvarsi l'altra denominazione di " *fenomenismo assoluto* „ scelta dallo stesso Espinas. Oltrechè infatti questa denominazione è per se stessa intrinsecamente contradittoria, (qualora al termine

---

(1) Op. Cit. pag. 94.

(2) Cr. in proposito " Il moderno idealismo „ di Cesare Ranzoli in *Rivista di filosofia e scienze affini*. Bologna - Padova : Ottobre - Dicembre 1905.

fenomenismo si assegni il significato storico kantiano, che gli è rigorosamente proprio) dobbiamo d'altra parte osservare che se per l'Ardigò l'apparire è realtà, vera e assoluta, cessa con ciò, nella più rigorosa interpretazione dei termini, di essere puro apparire, puro fenomeno. Non ha un significato esatto il termine fenomeno in una dottrina che esclude assolutamente la *cosa in sè*, sia questa realtà esterna, o soggetto sostanziale pensante. Il *fatto* nel positivismo acquista un valore ch'è diverso da quello che nel criticismo assume il termine *fenomeno*, il quale a nostro giudizio, che altrove manifestammo [1], si dovrebbe abolire, per evitare equivoci di terminologia che spesso riflettono equivoci di pensiero, o in questi si convertono.

La dottrina dell' Ardigò potrebbe definirsi come un *neo-naturalismo*, in quanto essa ripristina e feconda con moderno e vivo spirito scientifico, il naturalismo della Rinascenza. Senonchè non possiamo neppure per questa denominazione dimenticare gli equivoci a cui può dar luogo, per i diversi significati che si attribuiscono anche al termine *naturalismo*. Per naturalismo s' intese infatti, e taluni amano ancora d'intendere, il *materialismo*, in quanto ogni realtà si risolva negli atomi materiali e nel loro movimento; s'intende ancora il *fenomenismo*, per cui si afferma che solo i fenomeni ci sono noti, sfuggendoci ogni realtà sostanziale; s' intende il

---

(1) *Il Simbolismo*, ecc. pag. 85.

monismo in quanto è rappresentato puramente dai fenomeni fisici, riuscendo illusoria ogni realtà distinta dai fenomeni spirituali. Il termine *naturalismo* si usò pure a designare il *ponteismo*, in quanto Dio è identificato con la natura; e persino si usò come sinonimo di *razionalismo*, e " teologia naturale „ significò " teologia razionale „ in opposizione alla " teologia della rivelazione „. Si distinsero ancora un naturalismo individualistico, e un naturalismo storico (1). Il significato più proprio del naturalismo nell'Ardigò risulta dalla esclusione dall'intiera sua dottrina d'ogni elemento sopranaturalistico, e per il concetto dominante di *formazione naturale* e la concezione del Tutto universale come natura indistinta che si specifica nei vari ritmi, rimanendo fondamentalmente *una*. Ma questo monismo naturalistico ha una base critica; e tutta la dottrina dell'Ardigò s'informa a quel punto di partenza che già segnalai, *e che è il dato originario positivamente assoluto* della coscienza, che è quanto dire della realtà naturale (2). Parmi dunque che la filosofia dell' Ardigò potrebbe con maggior proprietà chiamarsi *Positivismo radicale*.

Questo positivismo radicale intorno al quale si rac-

---

(1) Crf. W. R. Sorley. *The Ethics of Naturalism*. W. Blackwood 1904, pag. 17 e seguenti.

(2) A proposito del carattere naturalistico della filosofia dell'Ardigò, l'Espinas, dopo aver notato l'accento Lucreziano ond'essa è esposta, aggiunge: « Quand on pense que l'écrivain à qni nous empruntons ces conceptions est un italien, on ne peut s'empêcher de s'étonner qu' Haeckel ait denie aux races latines l'intelligence de la création naturelle » Op. cit. pag. 96.

coglie l'indefessa attività d'una scuola [1] che, libera da servili paure, nella gloria del Maestro scorge e ama quella della Nazione, è pur fecondo di idealità sane e vigorose, di cui è già una miniera la *Morale dei positivisti*. E " dovrebbe essere, mi pare — scrive ben a proposito il nostro Tarozzi — un vanto per tutti, una compiacenza sincera anche per quelli che pur sono filosofi anche senza essere positivisti, il riconoscere che da noi il positivismo ha assunto forme, intenti e unità di lavoro tali da specificarlo mirabilmente, come una scuola di costruttori dell'ideale, ossia come una scuola di studiosi fermamente convinti che continuando la ricerca e la ricostruzione *ab imis fundamentis* si possa porgere un radicale

---

(1) Mi sia lecito, a obbiettiva giustificazione del mio asserto, citare alcune delle prove della fecondità che ascriviamo alla dottrina dell'Ardigò. — Svolsi io stesso più d'uno dei principî che trovansi nelle opere del mio maestro, nelle opere che citai nelle *Note illustrative*; e di essi accennerò i seguenti: 1. il principio della *continuità naturale dinamica*; 2. il *valore gnoseologico assoluto del pensiero*: 3. il *valore positivo della personalità*; 4. la *realtà psicologica delle astrazioni*, di cui deve giovarsi la pedagogia morale. — Il Dandolo applicò nel campo della psicologia e della gnoseologia, fra altri principî della dottrina ardighiana, quello segnatamente dell'*integrazione psichica*. — Il Tarozzi svolse sopratutto, pur giungendo a conclusioni divergenti, la concezione del *Caso* nella natura e nello spirito. E molti altri, benchè in ambiti più ristretti, e dei quali non potremmo far cenno senza lasciare incresciose lacune, ebbero impulso e guida nei loro studi di filosofia, di psicologia, di morale, di sociologia, di diritto, di pedagogia, dallo studio delle *Opere* del nostro Maestro. Ci limiteremo a segnalare l'entusiasmo a cui giungeva l'ammirazione per il filosofo Ardigò in Gaetano Negri. Nel libro «Il fatto naturale del sistema solare» egli indicava «un poema grandioso che addita la via per cui dovrebbe collocarsi il pensiero, se vuole uscire dalle terribili antinomie che il genio del Kant ha così meravigliosamente analizzate, e sotto le quali lo spirito umano inutilmente si dibatte dal primo giorno in cui ha chiesto a sè stesso il perchè della vita e del mondo» (Nuova Antologia - Roma, 16 Agosto 1898: «Leggendo Lucrezio» pag. 616).

e durevole rimedio ad ogni forma di scetticismo. Nessuno è meno scettico *ora,* in Italia, che il filosofo positivista „. (Op. cit. pag. 23-24).

Questo positivismo, dell'Ardigò e della sua scuola, che serba accesa nel dominio della realtà dell'esperienza, quella fiaccola dell'ideale che altri vuol far risplendere a ogni costo in un mondo trascendente, vuole, come ogni altra dottrina degna di critica, essere riguardato qual'è, non quale può fingersi nella fantasia di chi lo combatte senza averne letto o meditate le opere. Non dev' essere confuso, come bene avvertiva recentemente un nostro giovane e valente positivista, il metodo positivo, con le esagerazioni di qualche non fedele rappresentante (1). Non si domandano entusiasmi, non rinuncie a quell'assetto che il proprio spirito ha ricevuto per altro ordine di criterî, per altre specie di studi o diversa indole di educazione intellettuale; non si domanda che si abdichi a quella " volontà di credere „ che si sovrappone alla ragione critica e alla scienza. Neppure si chiede che nel positivismo si creda come in un nuovo sillabo; ma neanche si giustificano contro di esso quegli sdegni che il sillabo può ragionevolmente suscitare in chi ami la libertà del proprio pensiero, la razionalità della propria fede. Il po-

(1) «E' insomma il vecchio e sfatato artifizio, caro ai padri quaresimalisti di tutti i pulpiti reazionari, che consiste nell'identificare il positivismo col materialismo, con l'ateismo, con l'epicureismo, col socialismo, associandolo in una scomunica a tutti gli *ismi* più famigerati della terminologia filosofica». Cfr. Ranzoli, nell'art. sopra cit.

sitivismo, nelle dottrine che *ora* è in grado di presentare — lo dichiara il maggiore dei suoi Maestri — è *riformabile*. Ma noi che ad altro non facciamo appello fuorchè a quell'onestà scientifica che più volte, benchè dolorosamente, ci accadde di dover ricordare nel corso di queste Considerazioni, ci auguriamo che per essa lo stesso processo di riforma, in quanto altro non è che reale progresso scientifico, acquisti negli stessi avversarî, disinteressati cooperatori.

A chi, come l'Ardigò, segna nel movimento progressivo del pensiero filosofico tracce di gigante, rimarrà pur sempre la gloria di avere impresso a questo pensiero una direzione precisa, e di avergli dato un contenuto concreto. A lui che, se fosse nato altrove, avrebbe già esercitata, come filosofo, un'influenza universale (1), mentre si è pur tentata, e lungamente, intorno al suo nome augusto e all' opera sua infaticata, la cospirazione dell' oblio gareggiante talora con l'insulsa invettiva, spetta, qualunque sia l'avvenire della filosofia, gloria immortale, non inferiore a quella dei maggiori filosofi della umanità.

(1) *Revue des Revues* = 10 luglio 1895.

INDICE DEI SOGGETTI

TRATTATI NEI IX VOLUMI DELLE OPERE FILOSOFICHE DI R. ARDIGÒ

N. B. — Le indicazioni delle pagine riguardano l'*ultima* edizione, quale apparisce dall'*Elenco* delle *Opere* già presentato.

Abitudine: III, 221-222; 257 e seg.; 452; IV, 382; V, 111-112; 207; VI, 123 e seg.; 367; VII, 334, 454 e seg. (Vedi *Esercizio, Lavoro abbreviato, Logica, Volontà* e *passim*).

Adattamento: III, 372-373 (V. *Religione*).

Affermare: IX, 267-271 (V. *Giudizio, Ragione*).

Affetto: III, 30-34 (V. *Sentimento, Emozione*).

Allucinazione: IV, 389 e seg. (V. *Percezione*).

Ambiente: III, 52, 102 (V. *Idealità sociale, Società*).

Analisi: V, 88; VI, 185 e seg. (V. *Riconoscimento, Distinto, Indistinto, Ragione*).

Anima: I, 34-43, 139 e seg.; VII, 17 e seg. (V. *Sostanza, Soggetto*, ecc.).

Antiegoismo: I, 217-219; III, 13-14, 189-190, 195 e seg.; VIII, 289-314 (V. *Idealità sociale, Morale*).

A priori (Nozioni —): I, 75-76; III, 461 e seg.; V, 17 e seg.; 171 e seg. (V. *Universali, Metodo, Idee generali, Inconoscibile, Positivismo*).

Arbitrato: IV, 33-34 (V. *Potere*).

Archetipo: II, 248 e seg.

Arte: III, 24 e seg., 173-177; IV, 195, 237 e seg., 255-256, 482 e seg.; VI, 24-25; VII, 137; IX, 350-351.

Associazione (delle idee): I, 201-203; IV, 426 e seg.; V, 107 e seg.; VI, 31 e seg., 90 e seg.; VII, 230 e seg., 336 e seg.; IX, 312 (V. *Confluenza mentale, Dinamismo, Integrazione*).

Assoluto: II, 326-328, 349; L'— nella Morale: III, 185 e seg. (V. *Inconoscibile, Relatività della conoscenza*).

Astrazione: I, 139-142; V, 331-333; IX, 223 e seg. (V. *Idee astratte, generali, Universali*).

Attenzione: III, 55, 84, 88 e seg., 257-259; IV, 376, 424; VI, 123 e seg., 365; VII, 329 e seg. (V. *Autonomia, Associazione*).

Atto psichico (Valore dell'—): VIII, 61-62, 86-87, 100 e seg.; IX, 52, 267 e seg. (V. *Assoluto, Cosa, Essenza, Sensazione, Idealismo, Positivismo*).

Automatismo (V. *Abitudine, Esercizio, Memoria, Istinto, Volontà*).

Autonomia: III, 125 e seg., 391-395; IV, 189 e seg.; VIII, 203-246, 272-288 (V. *Libertà, Ragione, Responsabilità*).

Autorità: III, 138; IV, 165 e seg., 176-177, 258 (V. *Diritto*).

Autosintesi: V, 417 e seg.; IX, 34 e seg., 209 e seg., 268 e seg. (V. *Soggetto, Oggetto, Me e non-Me*).

Bello (V. *Arte*).

Bene: III, 50, 70 e seg.; IV, 260-261 (V. *Morale, Diritto*).

Beneficenza: IV, 181 e seg.

Bisogno: III, 15-17, 63 e seg., 76 e seg., 212.

Campo psichico: IV, 374 e seg., 543; V, 229 e seg., 320 e seg.; IX, 216 e seg. (V. *Percezione*).

Carattere: III, 97, 100-101, 133-134 (V. *Virtù*).

Caso: II, 265 e seg.; IV, 57, 237 e seg. (V. *Ordine, Necessità, Legge, Formazione naturale*).

Categorie: V, 323-326; IX, 225-226 (V. *Idee generali, astratte, a priori, Universali*).

Causalità: I, 234, 320-322; V, 59-60. Causa prima: II, 69 e seg., 130 e seg., 304 e seg.; VIII, 94 e seg.; IX, 257 (V. *Legge, Essenze*).
Cerebrale (Tipo). (V. *Attenzione, Autonomia*).
Cerebrare: IX, 275-283.
Certezza: V, 17 e seg., 102-107 (V. *Cognizione, Conoscenza, Logica, Vero, Esperienza, Scienza, Fatto*).
Coesione (psichica): VII, 40 e seg. (*Complessità, Continuità, Unità*).
Cognizione: III, 443 e seg.; V, 17 e seg., 102-107, 236, 349-350; VIII, 39 e seg., 402; IX, 273-274 (V. *Conoscenza, Logica, Ragione, Inconoscibile*).
Complessità (psichica): VII, 34, 100 e seg., 139 e seg. (V. *Coesione, Unità, Facoltà, Varietà*).
Confluenza mentale: VII, 155-175, 204, 230 e seg., 303 e seg. (V. *Associazione delle idee, Dinamismo*).
Civiltà: III, 455; IV, 34-38, 147 (V. *Bruno, Machiavellismo*).
Conoscenza: Dottrina della —: I. *Prefaz.*; V. 15 e seg.; Processo della —: IV, 476 e seg.; IX, 237 e seg. Sensazione e —: V, 143 e seg., 535 e seg. Relatività della —: VII, 26 e seg.; VIII, 13 e seg. Indistinto e —: IX, 407 e seg. (V. *Sensazione, Percezione, Inconoscibile,* e *passim*).
Continuità (naturale e psichica): VI, 103 e seg., 165 e seg., 206-208; VII, 23 e seg. (V. *Coesione, Unità, Distinto e Indistinto*).
Convenienza: IV, 14, 17, 23-24, 72 e seg. (V. *Giustizia, Indistinto, Obbligatorietà, Diritto*).
Cosa (in sè): I, 124-125; IX, 263-265; Pensiero e —: VI, 357; VIII, 401 e seg.; IX, 9 e seg. (V. *Noumeno, Sostanza, Inconosibile, Relatività; — Conoscenza, Sensazione, Percezione, Pensiero*, e *passim*).
Coscienza: III, 68-70; IV, 373 e seg. Sensazione e —: V, 143 e seg. Scienza e —: I, 150-154 (V. *Inconscio, Sensazione, Facoltà*).

Democrazia: III, 145.

Didattica: IV, 482 e seg.; VIII, 329 e seg., 337 e seg., 380 e seg., 392 e seg.

Dinamismo (fisiologico e psicologico): IV, 519 e seg.; V, 107 e seg., 139-142, 225 e seg.; VI, 112 e seg., 352 e seg.; VIII, 147 e seg.; IX, 127 e seg. (V. *Sensazione*, e *passim*).

Dinamogenesi: V, 503 e seg.; VI, 213 e seg., 366-367; VII, 330 e seg. (V. *Attenzione*, *Volere*).

Diritto: Il — come dominio: III, 131-134: Concetto teologico e metafisico del —: III, 139-141; Proprietà essenziali del —: III, 169 e seg.; Autorità e —: III, 138; IV, 165 e seg., 257 e seg.; Dovere e —: IV, 69-71, 145-146; Prepotenza e —: IV, 137-138, 144-145; Responsabilità e —: IV, 140-145; — sulle cose: IV, 146-154; — su sè stesso (Vedi Suicidio): — positivo: IV, 173 e seg.; — naturale: IV, 71-72, 173 e seg.; Varietà del —: IV, 249 e seg.; Il fatto e l'ideale del —: IV, 252-257; Il Bene e il —: IV, 260-261; La retribuzione e il —: IV, 261-265; — pubblico e privato: IV, 270; — internazionale: IV, 30-34; Riassunto intorno al —: IV, 188.

Disagio (mentale): V, 107 e seg.; VI, 21-23 (V. *Riconoscimento*, *Memoria*, *Dinamismo*, *Associazione*, *Confluenza*).

Distinto e Distinzione: II, 31 e seg., 136: Continuità dei distinti: II, 37-39; VI, 206-208, 180 e seg., 319 e seg.; Trasponibilità dei —: VI, 210 e seg. Il — nella percezione: IV, 479 e seg.; III, 473 e seg.; VI, 180 e seg.; Il — nella formazione sociale: IV, 43 e seg.; Varî ordini di —: VI, 198-206 (V. *Indistinto*, *Formazione naturale*, e *passim*).

Dolore: III, 64-72; VI, 366-367; VII, 134-135, 276 e seg. (V. *Piacere*, *Sentimento*, *Emozione*).

Dovere: III, 132 e seg.; IV, 105-107, 108 e seg., 122 e seg., 138 e seg.; VI, 368 (V. *Diritto*, *Obbligatorietà*, *Morale*, *Idealità sociali*).

Dualismo: IX, 445 e seg. (V. *Monismo*, *Unità*).

Duello: IV, 86-90.

Educazione: III, 101-103, 358, 445, 452 (V. *Logica, Virtù, Didattica*).
Egoismo: III, 11-14, 204 e seg. (V. *Antiegoismo*).
Emozione: V, 506 e seg.; VI, 357 (V. *Sentimento, Dolore, Piacere, Registro fisiologico, Bisogno*).
Empirismo (e scienza): III, 459 e seg.
Energia (conservazione della —): I, 96-97 (V. *Forza, Materia*).
Errore: IV, 397; V, 86 (V. *Vero*).
Esercizio: VI, 213 e seg.; IX, 135 e seg. (V. *Abitudine, Volontà, Virtù, Didattica*).
Esperienza: Persistenza della —: III, 266 e seg.; La logica e il ritmo dell'—: V, 312 e seg.; VI, 90-97, 196 e seg. (V. *Ragione, Positivismo, A priori, Universali, Idee generali, Metodo,* e *passim*).
Esperimento (nella percezione): I, 407; IV, 383 e seg., 537 e seg. (V. *Percezione, Esperienza, Metodo positivo*).
Essenza: I, 63 e seg., 91-96, 123 e seg., 235; V, 330-331 (V. *Causalità, Metafisica*).
Eterosintesi: (V. *Autosintesi*).
Etica (V. *Morale*).
Evoluzione: III, 264 e seg. (V. *Idealità, Pensiero, Continuità, Distinto, Indistinto, Sistema solare*).

Facoltà: I, 181; III, 22 e seg. (V. *Anima*).
Famiglia: III, 152 e seg.
Fare: IX, 339-343 (V. *Volere*).
Fatalismo: II, 266 e seg. (V. *Finalismo, Caso, Necessità, Legge*).
Fatto: Valore del — nella scienza: I, 76 e seg., 91 e seg., 157-159, 395-399, 402-409; V, 24 e seg., 535 e seg.: Il — nella psicologia: I, 162-172; Fatto e principî: I, 126-127, 246. Illusione e —: II, 397 e seg. Idea e —: IV, 65 (V. *Principî, Metodo, Positivismo, Esperienza, Ragione, Sostanza, Vero,* e *passim*).
Federazione: III, 147-149.
Felicità: III, 225-228; III, 133-134.

Fenomeno (ed apparenza): I, 145-146 (V. *Fatto, Noumeno, Sostanza*).
Filosofia, e scienze: II, 442 e seg.; IV, 327-330; IX, 81-84; Evoluzione della —: II, 454 e seg.; Compito e perennità della —: IV, 285 e seg.; Storia della —: II, 439-442; VI, 350-351; Importanza della storia della —: II, 453-454; IV, 548-553; Positivismo e —: V, 31-32; Insegnamento della — (dell'A.): VI, 373 e seg.; La — all'Università: VIII, 329-336; Idea falsa della —: IX, 345-346 (V. *Positivismo*).
Finalismo: II, 245 e seg., 266 e seg.; III, 228 e seg.; IV, 244-e seg.; IX, 127 e seg. (V. *Caso, Fatalismo, Ordine*).
Fisiologia: nella percezione (onda nervea): IV, 355 e seg.; Funzione fisiologica della sostanza nervosa: V, 191 e seg.; Ipotesi fisiologiche: V, 208-210 (V. *Psicologia, Metodo, Dinamismo, Cerebrare, Memoria, Confluenza*, e *passim*).
Formazione (naturale): del sistema solare: II, 63-64, 74, 102 e seg.; — fisica e psichica: III, 52-53; IV, 240 e seg.; V, 247-249; VI, 275-276; — psichica: VII, 88 e seg., 138-139; IX, 354; Gradazioni di —: III, 58-60; — sociale: III, 256; IV, 102-103; — etica: IV, 56 e seg., 116, 119, 122, 195-196, 228-229; — della Giustizia (V. *Giustizia, Sistema solare, Forza e Materia, Ritmo, Ordine, Caso, Psiche, Religione*, e *passim*).
Forza e Materia: I, 104 e seg.; II, 49 e seg.; IX, 205; Utilizzazione della —: III, 56; Azione della —: VII, 408 e seg.

Genio: III, 451; V, 205 e seg.; VII, 275; VIII, 149 e seg.
Giudizio: Critica del —: VI, 285 e seg. (V. *Riconoscimento, Ragione*).
Giustizia: — imperfetta: III, 139; Formazione naturale della —: IV, 54 e seg.; — potenziale: IV, 60 e seg.; Convenienza e —: IV, 78 e seg.; Potere e —: IV, 63 e seg.; Prepotenza e —: IV, 80 e seg., 130 e seg.; — legale: IV, 77 e seg.; — interiore: IV, 117 e seg.; — *forza spe-*

cifica dell'organismo sociale: IV, 103-105; Molteplicità della —: IV, 125 e seg.; Gradazione della —: IV, 105-107; Beneficenza e —: IV, 196 e seg. (V. *Diritto, Legge, Formazione sociale, Convenienza*).
Grazia: III, 213, 234 e seg.; IV, 228-229.

Idea. Valore dell'—: I, 219 e seg.; Storia del concetto filosofico dell'—: II, 461 e seg.; Rappresentazione e —: III, 48 e seg.; Sensazione e —: V, 167 e seg.; Natura dinamica dell'—: V, 234 e seg.: Semplicità dell'—: V, 334 e seg.; Sentimento e —: IX, 350 e seg.; — astratta: V, 97-101; VI, 360; — forte: VI, 93-94; Funzioni dell'—: V, 234 e seg.; IX, 216 e seg. (V. *Rappresentazione, Sensazione, Campo psichico, Inquadramento, Dinamismo, Astrazione, A priori, Categorie, Impulsività*, e *passim*).
Idealità: — e moralità: I, 215 e seg.; Complessità dell'—: III, 157-158; VI, 155 e seg.; — sociale: III, 150 e seg., 170, 177 e seg., 183-184, 240 e seg., 251 e seg.; IV, 54 e seg.; IX, 350 (V. *Realtà, Legge, Morale, Religione*).
Idealismo: — e realismo: I, 145; IX, 9 e seg., 44 e seg.; — e scetticismo: I, 207-208, 226-228; Neo —: IX, 350 e seg.; 445 e seg. (V. *Realismo, Positivismo*).
Identità (individuale): V, 524-525; VI, 168 e seg. (V. *Individualità, Varietà*).
Ignoranza (del volgo): III, 137-138.
Ignoto: IX, 262 e seg., 407 e seg. (V. *Inconoscibile, Indistinto*).
Illusione (V. *Percezione*).
Imaginazione: IV, 496-499; VI, 23-25; VII, 329 e seg.; IX, 287-300.
Impulsività (della sensazione, e dell'idea): I, 214-215; III, 15-21, 51, 60-61, 104 e seg., 240 e seg. (V. *Idealità sociale*).
Imputabilità: I, 224-226 (V. *Responsabilità, Sanzione*).
Inconscio: V, 55 e seg.; VI, 95-97 (V. *Dinamismo*).
Inconoscibile: II, 73-77, 358 e seg.; VIII, 13 e seg., 117 e seg.; IX, 426 e seg. (V. *Indistinto, Trascendenza, Conoscenza, Cognizione, Assoluto, Causa prima, Universali*).

Indistinto: Realtà psico-fisica e —: I, 383 e seg. Materia, forza e —: II, 35 e seg., 56-58. Spazio, tempo e —: II, 67-69. Corpo, Spirito e —: V, 70-74. Inconoscibile e —: II, 73-74, 358-367. Omogeneo e —: II, 75-76; VII, 78-80; VIII, 175 e seg. — concreto e astratto: V, 90-94. Uno — e sue specie: VII, 206 e seg. Conoscenza e —: II, 194-195; IX, 399 e seg. Protoestemi e —: VII, 80 e seg. Assoluto e —: II, 327-328. Infinito e —: III, 270 e seg. Sensazione e —: V, 101-102. Idea astratta e —: V, 100-101. Riconoscimento, Ragione e —: VI, 180 e seg., 319 e seg., 531. Convenienza e —: IV, 74. Prepotenza e —: IV, 84 e seg. Stato e —: IV, 171. Obbiezioni all'—: VIII, 175 e seg. (V. *Distinto, Inconoscibile, Formazione naturale*, e *passim*).

Individualità: II, 32-34, 153-154, 233 e seg.; VI, 139 e seg.; VII, 370; VIII, 416 (V. *Specie, Specificazione, Identità, Varietà, Unità*).

Individualismo (nella morale): III, 170-173.

Induzione (e Riconoscimento): V, 356; VI, 101-103.

Infinito (del tempo e dello spazio): II, 67-72, 357 e seg. Sistema solare e —: II, 77 e seg. Natura dell'—: II, 376-385. Indistinto e —: III, 269 e seg. Ordine e —: II, 270. Sopranaturale e —: III, 293 e seg. L'— nella Morale: IV, 433 e seg.; VIII, 96-97; IX, 263-264. Aspirazione all'—: III, 359-361.

Inibizione (V. *Dinamogenesi*).

Inquadramento: IV, 500; V, 157 e seg., 234 e seg.; VI, 184 (V. *Percezione, Integrazione, Campo psichico, Associazione*, e *passim*).

Integrazione: (Specie dell'—): IV, 406 e seg. Associazione e —: V, 122; IX, 208 e seg. (V. *Coesione, Associazione, Esperimento, Campo psichico, Percezione, Ragione*).

Intelletto (e senso): I, 238 e seg., 402 e seg.; III, 35-6. Naturalità dell'—: I, 248 e seg., 266-267. Sensazioni e —: IX, 219 e seg. Intendere: IX, 271-273 (V. *Sensazione*).

Istinto (e ragione): III, 81-84; IX, 141-168.

Lavoro mentale (abbreviato): IV, 540 e seg.: V, 187-188, 351 e seg., 377 e seg.; VI, 361; VIII, 358 e seg., 364; IX, 226 e seg.

Legge: I, 63 e seg., 128, 320-322; II, 326 e seg. Caso e —: II, 298 e seg. Necessità e —: II, 318 e seg.; III, 103. Idealità sociale e —: IV, 54 e seg.

Libertà (libero arbitrio): I, 151-153, 220-224; III, 127 e seg.; IX, 334 e seg. — d'indifferenza: III, 116 e seg. — sociale: IV, 39-42. — politica: IV, 177-179 (V. *Autonomia*, *Potere*, *Volere*).

Lingua (universale): I, 333-337.

Logica (relatività della —): III, 439-447. Ragione e —: V, 348 e seg. Esperienza e —: VI, 197-198. Percezione e —: VI, 233 e seg. (V. *Ragione*, *Giudizio*, *Riconoscimento*, *Esperienza*, *Ritmo*).

Machiavellismo (politico): IV, 34-38.

Male: III, 72-75 (V. *Bene*, *Dolore*).

Matematica: II, 190-194; III, 125; V, 366-369, 531; VII, 422 e seg. (V. *Spazio*, *Infinito*).

Materia. Idea trascendentale della —: I, 41-43. Forza e —: I, 103 e seg.; II, 49 e seg. Movimento e —: II, 140-147. Pensiero e —: I, 145, 231-238; II, 45-46; III, 68-70 (V. *Forza*, *Energia*, *Pensiero*).

Materialismo: I, 209-211. — del Büchner, I, 364-365. Finzione matematica del —: III, 124-126. — e Positivismo: IX, 306-307, 349-350; IX, 405. — storico VIII, 319 e seg. (V. *Idealismo*, *Positivismo*).

Me e non Me: I, 144-145, 147-150; V, 157, 160. — e sensazione: V, 161 e seg., 518 e seg., 525 e seg. (V. *Autosintesi*).

Memoria: V, 94 e seg., 197 e seg.; VI, 11 e seg., 90 e seg.; VII, 249 e seg.; IX, 40 e seg., 135 e seg. (V. *Imaginazione*, *Associazione*, *Riconoscimento*, e *passim*).

Merito: IV, 226 e seg. (V. *Premio*, *Virtù*).

Metafisica: — e Positivismo: I, 130; V, 10 e seg.; VI, 465

e seg.; IX, 366 e seg. (V. *Positivismo, Metodo, A priori,* e *passim*).

Metodo: — deduttivo e induttivo: I, 43; VI, 456 e seg. (V. *Positivismo*).

Monismo: IX, 426 e seg. (V. *Formazione naturale, Dualismo, Unità*).

Morale. Problema della —: I, 211-214. Idealità e —: I, 215-217; III, 170. Individualismo nella —: III, 170-173. Società e —: III, 256 e seg. Costrizione nella —: III, 240 e seg. Valore assoluto dell'atto morale: III, 361. Sociologia e —: IV, 13-14. Natura e —: III, 356-359, 373-375. Religione e —: III, 314 e seg. — tradizionale e positiva: III, 11 e seg., 184 e seg., 325 e seg.; IV, 154-158, 209 e seg. (V. *Formazione naturale*).

Morte. — del sistema solare: II, 151 e seg., 200-203. Forza, ritmo, specie, individuo e —: II, 233 e seg.

Natura. Concetto moderno della —: I, 25 e seg., 49-50; II, 47-48. — secondo l'A.: IV, 58 (Nota). (V. *Formazione naturale,* e *passim*).

Necessità: II, 271 e seg., 289 e seg., 318 e seg. (V. *Legge, Ordine, Caso, Fatalismo, Finalismo*).

Nobiltà. — dell'idealità: III, 158-159; IV, 112-114; — del sangue: III, 249-251.

Nomografia, Nomogonia, Nomologia: III, 162 e seg.

Noumeno: VIII, 117 e seg. (V. *Cosa, Pensiero, Inconoscibile*).

Obbligatorietà: IV, 122 e seg. (V. *Dovere, Responsabilità, Sanzione*).

Oggetto: I, 141-142; II, 438; IV, 474; V, 417 e seg.; VIII, 418 e seg. (V. *Soggetto, Autosintesi, Realismo, Idealismo, Positivismo, Percezione*).

Omogeneo (*Inconoscible, Indistinto*).

Opinione pubblica: IV, 84-85 (Idealità sociale).

Ordine: I, 88-91; II, 263-265, 269-271, 274-277, 286, 330 e

seg. — naturale e morale: III, 373-375; IV, 233 e seg. (V. *Caso*, *Legge*, *Necessità*).

Organismo (biologico e sociale): IV, 15 e seg.

Osservazione (psicologica): IV, 366-367. Sensazione e —: I, 407; IV, 363 (V. *Sensazione*).

Parola: V, 97 e seg., 106 e seg., 338, 357 e seg., 374 e seg.; VII, 110-111; IX, 220 e seg., 291-292 (V. *Idea generale*, *Scienza*).

Passione: I, 37; III, 84-87; VI, 364-365 (V. *Emozioni*, *Sentimento*).

Pensatore. Solitudine del —: I, 51-52. Fermezza del —: 31-33. Ardimento del —: 21, 134-135.

Pensiero. Potenza del —: I, 14-18, 51-52. Scienza del —: II, 429; VI, 345 e seg. Evoluzione del —: III, 264-267. Storia del —: II, 429 e seg.; V, 240. Organismo e —: I, 264-266; V, 60 e seg., 306-308. Materia e —: 145, 231-238; II, 45-46; III, 68-70 (V. *Materia*, *Dinamismo*, *Caso*, *Cosa*, *Relatività*).

Percezione: I, 199; VI, 226 e seg. Realtà e —: I, 402 e seg. Esperimento e —: IV, 363 e seg., 473 e seg. Illusione e —; IV, 381 e seg., 405 e seg. Valore della —: IV, 384 e seg. Sensazione e —: IV, 378 e seg. Associazione integrativa e —: IV, 406 e seg. Oggettività della —: IV, 474-475. Tre elementi della —: IV, 475 e seg. Distinzione e —: IV, 479 e seg. Proiezione, e tempo nella —: IV, 537 e seg. (V. *Sensazione*, *Conoscenza*, *Campo psichico*, *Associazione*, *Inquadramento*, *Esperimento*).

Persistenza (psichica): V, 112 e seg. (V. *Memoria*).

Piacere: III, 22 e seg., 50, 64-72, 225-227; V, 462 e seg.; VI, 366-367; VII, 134-135, 276 e seg. (V. *Dolore*, *Emozioni*, *Sentimento*, *Antiegoismo*).

Pianto: III, 255.

Pietà: III, 159, 254.

Positivismo. Definizione del —: I, 44-48; IV, 340-341. Metodo del —: 141 e seg., 162 e seg., 192 e seg.; II, 349 e

seg. Tradizione italica del —: I, 395-399. Falso —: IV, 367; VIII, 355 (Nota). Filosofia e —: I, 228-231; V, 32. Metafisica e —: I, 130; V, 10 e seg. Pomponazzi e il —: I, 36-49. La Morale del —: III, 184 e seg., 334-335; IV, 122-123 (Nota). Morale religiosa e —: III, 233 e seg.; IV, 154-158, 181 e seg., 359-361. Libertà e —: III, 123 e seg. Responsabilità e —: III, 376 e seg. Antiegoismo e —: III, 189 e seg. Virtù e —: III, 208-209. Igiene e —: III, 209-211. Autorità e —: IV, 169. Avvenire del —: I, 134-135; VI, 371-372; IX, 344 e seg., 359 e seg.

Potere, arbitro morale: IV, 28-29, 39 e seg. Origine del —: IV, 62-66, 268-269. Ufficio del —: IV, 73 e seg. Limiti del —: IV, 77 e seg. Prepotenza e —: IV, 84 e seg. Miglioramento sociale e —: IV, 74 e seg. (V. *Giustizia, Diritto, Stato, Prepotenza*).

Pregiudizio: III, 455 (V. *Religione*).

Premio: III, 364-366; IV, 231-233.

Prepotenza. e Giustizia: IV, 80 e seg. — e Giustizia divina: IV, 92-94 (V. *Giustizia, Diritto, Potere*).

Presentimento: VI, 25; VII, 113 e seg.

Principî. — e fatti: I, 126-127, 130, 246. — mentali, ed esperienza: III, 258-259. — a priori: III, 460 e seg. I — e la filosofia: IV, 330 e seg. Il ritmo nei — logici: V, 369-370; VIII, 67 (V. *Fatto, Metodo, Ritmo, Logica*).

Progresso (storico): III. 58. — della scienza: I, 127-134. — morale: III, 264-267.

Protoestema: VII, 34 e seg., 62 e seg., 80 e seg., 401 e seg., 508 e seg. (V. *Sensazione*).

Psiche, e sensazioni: III, 76 e seg. Definizione della —: III, 80-81 (V. *Spirito,* e *passim*).

Psicologia, e fisiologia: I, 172 e seg. Legge psicologica e fisiologica: II, 55-56; IX, 134 e seg., 308 e seg. (V. *Fisiologia, Dinamismo, Metodo,* e *passim*).

Ragione. — e idea: V, 349-351. Definizione della —: VI, 95

e seg., 362. Continuità dell'indistinto e —: VI, 184 e seg. Riconoscimento e —: VI, 220 e seg., 319 e seg. Aristotele e la —: VI, 221 e seg. Fisiologia della —: VII, 274-275. Ragionare: IX, 297-300 (V. *Riconoscimento, Indistinto, Distinto, Confluenza mentale, Dinamismo, Istinto*).

Rappresentazione (V. *Sensazione, Idea*).

Razionalismo: I, 30-34.

Realismo; e Idealismo: I, 145, 413; VI, 155 e seg.; IX, 9 e seg., 89 e seg., 405 e seg. (V. *Idealismo, Positivismo, Pensiero, Cosa, Autosintesi, Percezione*).

Realtà (psico-fisica): I, 184 e seg., 231 e seg., 244 e seg., 382-387 (V. *Indistinto, Monismo, Autosintesi*).

Relatività (della conoscenza): I, 160-162; II, 352-335; V, 546 e seg.; VII, 26 e seg.; VIII, 62, 86-87; IX, 89 e seg., 426 e seg. (V. *Conoscenza, Atto psichico, Pensiero, Realismo, Assoluto, Vero*).

Registro (fisiologico): V, 93-96, 133-134; VI, 94-96, 211-212; VII, 276-302 (V. *Emozioni, Dinamismo*, e *passim*).

Religione: Necessità della —: II, 391 e seg.; III, 268 e seg. Evoluzione della —: III, 268 e seg. Superstizione, Intolleranza e —: II, 414 e seg. Morale e —: III, 314 e seg. Legge della formazione naturale e —: III, 312-313. Suicidio e —: IV, 164. Fare religioso: IX, 343 e seg. Avvenire della —: III, 371-373; IX, 351 e seg. (V. *Morale, Positivismo*).

Responsabilità: III, 376 e seg., 391 e seg., 425 e seg.; IV, 108 e seg., 140 e seg.; VIII, 203 e seg. Suicidio e —: IV, 158 e seg. (V. *Diritto, Autonomia, Ragione*).

Riconoscimento: V, 211 e seg.; VI, 11 e seg., 97 e seg., 135 e seg., 191 e seg.; VII, 177 e seg. (V. *Ragione*).

Riflettere: IX, 295-297.

Rimorso: IV, 120 e seg. (V. *Responsabilità, Sanzione*).

Rinascenza: I, 22-23.

Risolvere: IX, 327-339.

Ritmo: II, 227-233; V, 232 e seg., 246 e seg., 301 e seg.,

337 e seg.; VI, 97, 226 e seg.; VII, 131 e seg.: *nota*: 131-134; IX, 42 e seg. (V. *Esperienza, Logica, Principî, Formazione naturale, Ordine, Caso, Ragione,* e *passim*).
Rivoluzione: IV, 66-69.

Sanzione: I, 224-226; III, 402-407, 423-425; IV, 84-86, 97 e seg. (V. *Responsabilità*).
Scetticismo. Positivismo, idealismo e —: I, 226 e seg.
Scienza. Processo mentale della —: I, 72-73. — moderna: I, 77. — e unità: I, 84 e seg. — e fatto: I, 91 e seg. Progresso della —: I, 127 e seg. Coscienza e —: I, 150 e seg. Preistoria della —: II, 435-438; IV, 476 e seg. Società e —: III, 174-177. Specie della —: VI, 184-185. Ufficio della —: VI, 334 e seg. (V. *Ragione, Filosofia, Empirismo, Parola*).
Sensazione: Complessità della —: I, 200-201, 365-366. Sensazioni elementari: III, 76 e seg.; V, 50 e seg., 148 e seg.; VII, 34 e seg., 62 e seg.; IX, 200 e seg. — fondamentale: I, 423-429. Valore della —: I, 238-242; III, 36 e seg.; V, 85 e seg., 169 e seg. Conoscenza e —: I, 197-199; V, 143 e seg., 535 e seg.; IX, 162 e seg. Vero e —: II, 403-404; V, 47 e seg. Me e non Me: Sensazioni interne ed esterne: IV, 378 e seg.; V, 151-167. Caratteri della —: universalità ecc.: V, 149-150, 241, 327 e seg.; IX, 432 e seg.; III, 42 e seg. Impulsività della —: I, 214; III, 19 e seg. Sentimento e —: III, 21 e seg.; V, 151 e seg., 462 e seg.; IX, 164 e seg. Teoria generale della —: IX, 182 e seg. (V. *Intelletto, Ritmo, Positivismo, Associazione, Confluenza, Idea, Indistinto, Autosintesi, Percezione, Protoestema, Universali, Morale,* e *passim*).
Sensismo: IV, 370.
Senso (V. *Intelletto*).
Senso comune: IV, 375 (V. *Suggestione*).
Sentimento, e rappresentazioni: I, 373-375. Sensazione e —: III, 21-25; V, 151 e seg., 462 e seg.; IX, 164 e seg., 313. Ritmo del —: VII, 136 e seg. Soggettività del —: V,

462 e seg. — fondamentale: IX, 196 e seg. (V. *Sensazione, Idea, Registro fisiologico, Affetto*).
Sintesi (V. *Analisi*).
Sistema solare, e i dati della scienza: II, 23 e seg. Mutabilità del —: II, 90 e seg. Formazione naturale del —: II, 101-103. Unità del —: II, 103 e seg. Mortalità del —: II, 151 e seg., 195 e seg., 237-238.
Società: Gruppi sociali: III, 145-147. Moralità e —: III, 256 e seg. Unità e —: IV, 265 e seg. (V. *Organismo sociale, Formazione sociale, Bisogno, Individualismo, Idealità sociali, Ordine*).
Sociologia. Definizione della —: IV, 13-15; VIII, 315 e seg.
Soggetto: V, 88-90. Oggetto e —: VII, 17 e seg.; IX, 49 e seg., 206 e seg. (V. *Anima, Autosintesi, Sostanza*).
Sogno: III, 109-111; IV, 388 e seg., 425; VI, 14, 24, 362-363; IX, 283 e seg.
Solitudine: III, 143, 211.
Sopranaturale: VI, 369; VIII, 96 (V. *Infinito, Assoluto, Inconoscibile*).
Sostanza: I, 77, 296; VI, 155-165; VII, 446 e seg.; VIII, 415-416; IX, 257 (V. *Essenza, Realtà psico-fisica, Fatto, Fenomeno, Individualità, Unità*).
Spazio: II, 110 e seg.; V, 259 e seg., 531 e seg.; VII, 88 e seg.
Specie: mentale: III, 51 e seg.; IV, 546 e seg. (V. *Individuo, Morte*).
Specificazione: II, 43-44, 240-242; III, 49-51; VI, 165 e seg., 193 e seg.; VII, 58 e seg.; IX, 28 e seg., 186 e seg.
Spirito (V. *Corpo, Materia, Soggetto*, e *passim*).
Stato: IV, 271 e seg.
Suggestione: VI, 273 e seg.
Suicidio: IV, 158-165.

Teleologia: (V. *Finalismo*).
Tempo: psichico: IV, 525 e seg. (V. *Spazio*).
Tendere: IX, 301 e seg. (V. *Volere*).

Teologia: IV, 227-228 (V. *Morale*).
Trasformazioni (psichiche) — (V. *Varietà*).
Trascendenza: dei sensibili: III, 184 e seg.; V, 73-74; VIII, 56 e seg., 418; IX, 44-47 (V. *Idea, Dovere, Inconoscibile*).

Unità: naturale: I, 260-264; II, 47-48. — psichica: I, 18; II, 45-46; IV, 439-440; VII, 144-145, 501-528; IX, 313-315. Rappresentazione mentale dell'—: VII, 401-415. Scienze e —: I, 84-88. — sociale: IV, 265 e seg. — metafisica: VII, 382-400. — psichico: VII, 432-445. — fisico: VII, 416-431. Molteplicità e —: VII, 200-206. — dinamica: VII, 479-500 (V. *Coesioni psichiche, Indistinto, Sostanza, Dinamismo, Individualità*).
Universali: V, 241 e seg.; VI, 122-123; IX, 240 e seg., 432 e seg.; IX, 429 e seg. (V. *Idee generali, Sensazione*).
Uomo. Superiorità dell'—: III, 31 e seg., 127 e seg.

Varietà. — del divenire: II, 281-283. Spiegazione e —: II, 194. — psichica: I, 19-21; III, 60-62, 77 e seg., 90-91; V, 125 e seg., 191 e seg., 221 e seg., 242-243, 328 e seg.; VI, 209 e seg., 362; VII, 47 e seg. (V. *Dinamismo, Coesione, Unità, Distinto*, e *passim*).
Vero: e il fatto: I, 402 e seg. — in sè: V, 47 e seg., 545-553. Pensiero e —: V, 75 e seg. — umano: I, 242-244; III, 24 e seg.; V, 24 e seg., 103-107, 535 e seg. — formale: VI, 197-198 (V. *Fatto, Indistinto, Certezza, Conoscenza, Positivismo, Sensazione*).
Virtù: III, 92 e seg., 101-103, 182-183, 208-209, 212 e seg., 224-225, 251 e seg.; IV, 226 e seg.
Virtualità: I, 120-121; II, 292 e seg.; V, 96 e seg., 186 e seg., 234, 327 e seg. (V. *Dinamismo*).
Vizio (V. *Virtù*).
Volere: III, 15 e seg., 97-101; V, 462 e seg.; VI, 365-366; VII, 329 e seg.; IX, 308 e seg. (V. *Associazione delle idee, Impulsività, Tendere, Fare*, e *passim*).

INDICE DEGLI AUTORI PIÙ DISCUSSI

Aristotele: I, 77; II, 469; III, 171, 227-228, 240 e seg.; IV, 293-294, 315, 340; V, 323; VI, 221 e seg., 289, 294, 303 e seg., 458 e seg.; VII, 20, 209 e seg., 225-226, 335 e seg., 447; VIII, 260 e seg.; IX, 359 e seg.

Berkeley: I, 227; IV, 551-552; IX, 89 e seg.

Ferri (Luigi): V, 33 e seg., 76 e seg., 513 e seg., 542 e seg.; VII, 15.

Hume: I, 228 e seg.; VII, 449 e seg.

Kant: I, 38, 160, 183, 239; II, 47, 467, 472; III, 172-173, 223-224, 378; IV, 122-123, 551-552: V, 179, 237 e seg., 316 e seg., 323 e seg., 328, 513; VI, 303 e seg.; VII, 172-173, 440; VIII, 118 e seg., 303; IX, 77 e seg., 240 e seg., 407 e seg.

Leibnitz: II, 59, 297; VII, 222 e seg.

Mamiani: I, 139, 146; II, 391 e seg.; III, 315 e seg.; V, 541; VII, 14-15.

Müller (Max): III, 269 e seg.; V, 173 e seg.

Platone: I, 77; IV, 293, 315, 340; V, 334 e seg., 435.

Secchi (Padre): II, 67 e seg., 121 e seg., 191 e seg.; VII, 366 e seg.

Spencer: II, 73 e seg., 227, 350 e seg.; VII, 79, 426; VIII, 13 e seg.; IX, 413 e seg.

Fra gli autori citati e discussi, ricorderemo ancora i seguenti: Bain: V, 135-137; Cartesio: I, 33 e seg., 161, 191; V, 434, 513 (e *passim*). Faggi: VIII, 175 e seg. Galilei: I, 161; IV, 326; VI, 458 e seg. Hegel: I, 49, 115, 244; V, 435. Helmholtz: VII, 61, 369; VIII, 149. Laplace: I, 89; II, 245 e seg. (e *passim*, nei vol. 1° e 2°). Locke: I, 160, 227; V, 435. Newton: I, 90, 198; II, 109; III, 27, 50 e *passim*. Rosmini: I, 158, 239; V, 168. Sergi: IV, 349 e seg. Uphues: VI, 35 e seg. (Vedi altri autori specialmente nel vol. 1.°).